Journal of the Philosophy of History
Resistances
ISSN 2737-6222

LO JURÍDICO, LO ECONÓMICO Y LO POLÍTICO EN EL HEGEL DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

DOSSIER

Volumen 2 · Número 4 · 2021
https://resistances.religacion.com



RESISTANCES

Journal of the Philosophy of History
Vol. 2 • Nº4 • July/December 2021
ISSN 2737-6222

RESISTANCES. Journal of the Philosophy of History is a refereed academic journal that publishes two issues per year (January-July and August-December) in Spanish, Portuguese, and English. It is edited by the Centro de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de América Latina (CICSHAL-RELIGACIÓN), a center associated with CLACSO. The journal is inspired by the resistance experience of Dolores Cacuango, who promoted processes of struggle and political participation that allowed great advances in the achievement of the rights of peasants and indigenous people and oppressed sectors of the region. This constitutes a reference to our intention to make visible and revalue a philosophical praxis committed to the historical and social reality.

The purpose of the journal is to promote a situated and critical approach to original research related to the study of Philosophy and History, from the various fields of these disciplines and that helps in the complex treatment of current problems. Some of the specific areas that interest us are,

Political Philosophy; Social Philosophy; Latin American Philosophy; Practical Philosophy; Critical Epistemologies; Contemporary Philosophy; Philosophy of Science, language, Philosophy of Gender; Ethics and Aesthetics in their articulation with the historical, social, economic, political, cultural, intellectual, and environmental approaches of Contemporary History; Applied History, Oral History, and Collective Memory as privileged spaces to philosophically read our present.

Resistances. Journal of the Philosophy of History. Quito, Ecuador. CICSHAL RELIGACIÓN. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2021
July-December 2021
ISSN: 2737-6222
1. Humanities, 2 Philosophy, 3 History, 4. Contemporary World

Correspondence
Molles N49-59 y Olivos
Código Postal: 170515
Quito, Ecuador. South America
(+593) 984030751
(00593) 25124275
resistances@religacion.com
http://resistances.religacion.com/
www.religacion.com




Journal of the Philosophy of History
Resistances


RELIGACIÓN
CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina



Vol. 2 • Issue 4 • Jul/Dec 2021

CONTENIDO/CONTENTS

DOSSIER



Vol. 2 • Issue 4 • Jul/Dec 2021

SECCIÓN GENERAL

ENGLISH VERSION

DOSSIER

GENERAL SECTION

Presentación del Dossier

Lo jurídico, lo económico y lo político en el Hegel de la *Filosofía del derecho*

Presentation of the Dossier

Legal, economic and political in Hegel's Philosophy of Right

Pablo Pulgar Moya; Héctor Ferreiro

Las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* –conocida simplemente como *Filosofía del derecho*– se destaca como un texto todavía muy actual, pero también controversial. Desde su publicación en 1821 ha cosechado tanto loas como críticas en lo que respecta a sus tesis jurídicas, económicas y políticas. La importancia de esta obra descansa no solo en sus propuestas legales y normativas: se trata además de un tratado filosófico sobre temas tan fundamentales como la libertad, la sociedad civil y el Estado, entre muchos otros. Ya en la época de su publicación se venía vislumbrando una organicidad que ha sido interpretada como un programa sistemático del derecho que actualiza la idea de libertad, influyendo tanto en autores contemporáneos, como en autores posteriores. Si en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1802–1803) Hegel ensaya una superación de la doctrina del derecho natural, aun muy en boga en su época, es recién en la *Filosofía del derecho* donde considera programáticamente el despliegue y exposición del derecho en tanto expresión genética de cada uno de los momentos de la idea de libertad, la cual vuelve finalmente sobre sí –ya madura y reconciliada– en el Estado moderno. El Estado como organismo reconciliador de una sociedad civil en pugna (re)presenta una de las problemáticas más vivas y vivificantes; es el gozne no de individuos atomizados, sino de cada individuo en cuanto se hace a sí mismo miembro de la comunidad ética. El camino de la exposición da cuenta de la génesis de las instituciones públicas no menos que de la del propio individuo en cuanto persona, sujeto y miembro de comunidad. El congeniar entre sí voluntad individual, singular y universal supone ciertamente un desafío magnánimo de administración del poder mediante el derecho, pero ¿cómo comprender esa tarea sin antes tener en cuenta los pliegues del derecho mismo? Solo volviendo al ejercicio reflexivo en torno a las dimensiones del derecho deviene plausible una discusión sobre la composición orgánica de lo jurídico, de lo económico y de lo político al interior del conflicto social. Se torna así factible el pensar la libertad dentro del orden público y quehacer práctico, sea afirmativamente, sea críticamente. Las particularidades de la composición



INFORMACIÓN
http://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.71
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21071
Quito, Ecuador

Enviado: diciembre 27, 2021
Aceptado: diciembre 29, 2021
Publicado: diciembre 31, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Non Peer Reviewed

AUTORES

Pablo Pulgar Moya
Universidad Católica Raúl Silva Henríquez - Chile
ppulgar@ucsh.cl

Héctor Ferreiro
Pontificia Universidad Católica Argentina - Argentina
hferreiro@conicet.gov.ar

Conflicto de intereses
Los autores declaran que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
N/A
Nota
N/A

PUBLISHER



jurídica, la pertinencia de una integración económica resolutiva en forma de sistema de las necesidades [*Bedürfnisse*], la eclosión de una filosofía política reivindican de este modo el contenido racional aglutinante del derecho en su forma especulativa.

Con motivo del bicentenario de la publicación de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* hemos convocado tanto a investigadores emergentes como a investigadores formados y catedráticos para que desarrollen un análisis crítico de los distintos aspectos relevantes de la obra y su recepción en el pensamiento posterior. Entre los temas a los que los textos del *dossier* invitan al debate se cuentan, la tensión entre individuo y Estado, la teoría de la justicia, la pena y el castigo, la filosofía de la economía, la integración del fenómeno de lo político al interior del *corpus* hegeliano, el debate del concepto de moralidad en los jóvenes hegelianos, la violencia positiva del derecho y la función institucional del capital, entre otros. El objetivo general no es sino una reconstrucción sistemática del derecho, pero no como una mera correspondencia entre categoría y cosa, sino en cuanto descansa en la trama y subtrama de la propia libertad autodesplegada. La esperanza que nos mueve es que el *dossier* se convierta en un instrumento no solo para el debate entre especialistas en el pensamiento de Hegel, sino también para el diálogo interdisciplinario entre la filosofía y el derecho, la economía y la ciencia política.

Agradecemos a todas y todos los que han contribuido amablemente al número especial con un manuscrito de su autoría: María del Rosario Acosta (Riverside) Giulia Battistoni (Nápoles), Félix Duque (Madrid), Ana Miranda Mora (Ciudad de México/Berlín), Esteban Mizrahi (Buenos Aires), Angelo Narváez (Santiago de Chile), Sergio Pérez Cortés (Ciudad de México), Erzsébet Rózsa (Debrecen), Márcio Schäfer (Maranhâo), Friedrike Schick (Tübingen), Klaus Vieweg (Jena), a los cuales nos sumamos en calidad de editores y colaboradores. Queremos mencionar aquí también a quienes han ayudado en el proceso de corrección y traducción, sobre todo a Yared Elguera (Ciudad de México), Zaida Olvera (Cuernavaca) y Angelo Narváez. Finalmente queremos agradecer a los miembros del equipo editorial de *Resistances. Journal of Philosophy of History*, perteneciente al Centro de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de América Latina (CICSHAL-RELIGACIÓN), quienes han confiado en nosotros como editores invitados del presente *dossier* para promover el estudio crítico del binomio Filosofía e Historia desde los diversos campos disciplinares.

Editores Invitados

Pablo Pulgar Moya. Universidad Católica Raúl Silva Henríquez, Chile/ Institut für kritische Theorie, Alemania - ppulgar@ucsh.cl

Héctor Ferreiro. Pontificia Universidad Católica Argentina/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina - hferreiro@conicet.gov.ar

(Santiago de Chile/ Buenos Aires)

31 de diciembre de 2021

Antecedentes de la teoría del crimen y el castigo en los *Fundamentos de la Filosofía del derecho*

Antecedents of the Theory of Crime and Punishment in the Elements of the Philosophy of Right

Ana María Miranda Mora



RESUMEN

En este artículo se reconstruyen algunos antecedentes de la teoría del crimen y el castigo de la filosofía del derecho de Hegel la luz de la pregunta por el rol de la coerción en su justificación del castigo penal y su noción de derecho. Se muestra cómo la discusión normativa sobre el castigo y el crimen implica en su filosofía, la pregunta por la legitimidad del derecho penal para enforzar (*to enforce*) la ley por medio del castigo. Asimismo, se ubica el análisis de Hegel como parte de la reforma Ilustrada de la pena y se propone entender su teoría como una teoría mixta, en contraste con las teorías que afirman una lectura prioritariamente retributivista. El objetivo de este artículo es analizar el contexto teórico y los antecedentes históricos de su teoría del crimen y el castigo que cristalizan en los *Fundamentos de la filosofía del Derecho* de Berlín. Para concluir, se argumenta que la teoría de Hegel es una teoría mixta, es decir, que combina su carácter retributivo con funciones sociales adicionales, como la disuasión y la rehabilitación, y se rechaza la tesis que sostiene que la teoría más sustantiva del castigo de Hegel está contenida en el Derecho Abstracto. Asimismo, se muestra que la justificación completa de la legitimación de la pena (*Strafe*) sólo se alcanza en la dimensión de la Administración de la justicia en el apartado de la Sociedad Civil.

Palabras clave: teoría del crimen; Hegel; castigo penal

ABSTRACT

This article reconstructs some of the antecedents of Hegel's theory of crime and punishment in the philosophy of law in the light of the question of the role of coercion in his justification of criminal punishment and his notion of law. It is shown how the normative discussion of punishment and crime implies in his philosophy the question of the legitimacy of criminal law to enforce the law by means of punishment. Likewise, Hegel's analysis is placed as part of the Enlightenment reform of punishment, and it is proposed to understand his theory as a mixed theory, in contrast with theories that affirm a primarily retributivist reading. The aim of this article is to analyze the theoretical context and historical background of his theory of crime and punishment crystallized in the Berlin Foundations of the Philosophy of Right. To conclude, it is argued that Hegel's theory is a mixed theory, i.e., that it combines its retributive character with additional social functions, such as deterrence and rehabilitation, and the thesis that Hegel's most substantive theory of punishment is contained in Abstract Law is rejected. It is also shown that the full justification of the legitimation of punishment (Strafe) is only achieved in the dimension of the Administration of Justice in the Civil Society section.

Keywords: theory of crime; Hegel; punishment

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.68
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21068
Quito, Ecuador

Enviado: octubre 30, 2021
Aceptado: diciembre 16, 2021
Publicado: diciembre 28, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed





AUTOR

Ana María Miranda Mora
Alice Salomon Hochschule Berlin - Alemania
miranda@ash-berlin.eu

Conflicto de intereses
La autora declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
N/A
Nota
El artículo es producto de una publicación de tesis de doctorado.

PUBLISHER



1. La reforma Ilustrada del castigo

En la esfera del derecho penal, el castigo es impuesto por la institución del derecho ante una violación de la ley. El derecho penal es el orden normativo que establece las acciones u omisiones que serán consideradas como delitos. La discusión sobre la justificación del castigo se remonta al siglo XVIII (Foucault, 2018; Dübgen, 2016) en el marco de la Ilustración y se organiza alrededor de diferentes teorías y enfoques, cada uno de los cuales explica la transformación del castigo, pero también su permanencia y eficacia. Mientras que las teorías normativas (jurídico-filosóficas) justifican el castigo en términos de objetivos absolutos, es decir, evaluando los castigos de acuerdo con criterios como la justicia o sus propósitos (fines); las teorías sociales analizan la persistencia y la transformación del castigo en términos de las funciones que tiene para la sociedad. Este tipo de análisis se distingue de las investigaciones empíricas o psicológicas que cuestionan, por ejemplo, la capacidad de un individuo de ser culpable o delincuente (Dübgen, 2016). El debate normativo sobre el castigo y el crimen que aquí se discute, implica la pregunta por la legitimidad normativa y la autoridad del derecho penal para hacer cumplir la ley por medio del castigo. La discusión se estructura en torno a las teorías relativas y absolutas del castigo, mejor conocidas como teorías utilitaristas y retributivista, respectivamente (Hinchman, 1982).

Las teorías relativas o utilitaristas justifican el castigo por los beneficios que aportan a la comunidad. Se dirigen al futuro y tienen como objetivo prevenir nuevas violaciones de la ley. Estas teorías argumentan que el castigo, ya sea como institución o considerando un caso en específico, sólo puede justificarse si se puede demostrar que produce una ventaja para la felicidad general, bienestar o seguridad social. Al concentrarse casi exclusivamente en las consecuencias del castigo (por ejemplo, en su efecto disuasivo o preventivo), estas teorías permanecen sensibles a las críticas que cuestionan la pertinencia del castigo para los efectos que se reclaman. Así, un defensor del enfoque utilitarista puede convertirse en un defensor del tratamiento o corrección de los delincuentes si la consecuencia que se busca —la seguridad pública— puede lograrse de manera más fiable mediante el tratamiento (médico, por ejemplo) que por medio del castigo. Si aceptamos que la imposición del sufrimiento o la privación de la libertad es un mal, el utilitarista debe de poder demostrar que algún bien, como la disuasión y el control, superaría el supuesto mal (introducido por el crimen), lo cual demostraría la racionalidad del castigo.

En contraste, la postura retributivista o absoluta justifica el castigo siguiendo consideraciones que apelan a un valor absoluto, como la justicia o al propósito inmanente del castigo como modo de retribución, y no por sus consecuencias. Las teorías criminales retributivista ubican el significado y el propósito del castigo en la reacción retroactiva a un acto del pasado. La ley, se argumenta, difiere de una mera sugerencia o recomendación precisamente porque las sanciones van unidas a ella. Es decir, sostener que el castigo debe ser aplicado a los infractores de la ley implica un juicio analítico sobre el concepto mismo de la ley (Hinchman, 1982). Además, sostienen que sólo su teoría demuestra la absoluta injusticia de castigar a un inocente. La postura utilitarista, bajo la consigna de promover la mayor felicidad para el mayor número, aceptaría castigar a un hombre inocente, si bajo ciertas circunstancias, contribuye a ese fin. El

retributivista no cae en el mismo problema, ya que éste trata de justificar la necesaria relación entre crimen y castigo. Es decir, solo el que infringe una ley, merece ser castigado; del mismo modo, se evitará castigar a quien no haya cometido un crimen.

Jeremy Bentham (1748-1832) y, el jurista y filósofo italiano, Cesare Beccaria (1738-1794) son dos de los principales representantes que cuestionaron el sistema de castigo medieval. Beccaria es uno de los primeros en preguntarse en *De los delitos y las penas* (1764) por la legitimidad del derecho para castigar y en discutir la eficacia y la coherencia del castigo para disuadir a los potenciales perpetradores. Beccaria no tenía la intención de cuestionar la legitimidad del castigo, sino de justificar sistemáticamente el castigo en general, dicho de otra forma, justificarlo filosóficamente y contrarrestar y controlar la contingencia del castigo implicada en la noción de poder absoluto o soberano. Los reformadores del castigo en la Ilustración, entre ellos Bentham en *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789), denunciaron el ejercicio ilegítimo del poder: la tiranía; y mostraron la necesidad de que el orden normativo del derecho, en lugar de vengarse, castigue. Además, la reforma no excluyó la consideración de motivos humanistas sobre la necesidad de reducir el sufrimiento causado por el castigo excesivo. Sin embargo, la carga principal de la justificación, en el caso de Bentham, Beccaria y otros utilitaristas, descansa en la finalidad del castigo, a saber, la reducción de la delincuencia (Beccaria, 2011).

Beccaria fue consciente del problema de este argumento, el cual si se lleva al extremo desemboca en peores castigos. En otros términos, aceptar sin más el principio de utilidad posibilita que los medios penales maximicen su fuerza y derive en castigos más severos. De ahí la necesidad de establecer una relación necesaria entre crimen y castigo que anule el atractivo de la idea de una acción reprobable. Frente a la simetría de la venganza, el castigo implica una respuesta completamente distinta: la transparencia del signo con lo que significa, a saber, una relación inmediatamente inteligible a los sentidos y que pueda dar lugar a un cálculo simple. Foucault denomina a esta operación por la que se vincula necesariamente el castigo con su pena, una "tecnología de la representación" (Foucault, 2018), que implica el control y manipulación de la representación de los intereses, de las ventajas y desventajas, del gusto y desagrado. De esta manera, el castigo ya no aparece como efecto arbitrario de un poder humano (Foucault, 2018), por el contrario, se ataca el exceso de los castigos, de su irregularidad, con lo que se busca establecer los principios de una nueva penalidad (Foucault, 2018). Así, el proyecto reformador de Beccaria, por ejemplo, relacionó estrechamente la abolición de la pena de muerte con el desarrollo de la prisión.

Siguiendo la genealogía trazada por Foucault en *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, la historia del crimen y el castigo muestra que la reforma Ilustrada de la ley criminal y la crítica a la arbitrariedad del sistema medieval, introducida a mediados del siglo XVIII, implicó el paso de la noción de castigo como *suplicio* (basado en el espectáculo del derecho monárquico o de la soberanía) a la reforma del castigo como *pena* (como signo y huella de una técnica de *coerción moderna)* (Foucault, 2018). De este modo, la defensa del derecho a castigar implica el desplazamiento de la venganza del soberano o monarca en la forma del *suplicio* a la defensa de la sociedad en el *castigo* (2018). El suplicio consiste en la remisión del castigo al crimen, éste indica

la intervención del poder soberano, por medio de un signo que tiene como fin obstaculizar el castigo, e incluye toda una técnica de los signos punitivos (modelo inquisitorial). El castigo, por otra parte, constituye un instrumento económico, es una semiótica que cifra todos los comportamientos y busca reducir el campo de los ilegalismos, lo que implica un sistema vigilante de la conducta y vincula el aparato de justicia con un órgano de vigilancia directa: la policía (Foucault, 2018). Así, la ley reemplaza la voluntad del soberano, y el establecimiento del derecho del criminal a ser castigado reemplaza a la venganza.

El análisis histórico-genealógico del castigo, al indagar las causas económico, histórico y sociales, vinculadas a la constitución del poder en las instituciones, las prácticas o las formaciones de la subjetividad, parece, sin embargo, que no se pregunta por la legitimidad o la dimensión normativa del castigo. Como se mostrará, no todas las teorías que forman parte de la reforma Ilustrada de la ley penal justifican el castigo desde una estrategia utilitarista o relativa. Teorías como la de Kant y Hegel, justifican el castigo desarrollando argumentos de tipo retributivista o absolutos. Sin embargo, mientras que la teoría de Kant se inserta perfectamente en las estrategias y argumentos desarrollado por las teorías contractualistas y del liberalismo político, en el caso de Hegel es más difícil establecer las continuidades y rupturas con dicha tradición. Hegel, a diferencia de Kant y de la mayoría de las teorías utilitaristas, se distancia del liberalismo político y su teoría no se formula dentro del marco conceptual de la teoría general del contrato social. Para las teorías contractuales, una vez que el individuo entra en el contrato social, acepta de una vez y para siempre, junto con las leyes de la sociedad, que la sociedad puede castigarlo si incumple o viola la ley. Al romper el pacto en el crimen, se desvincula de la sociedad, y es por medio del castigo que simultáneamente se reincorpora a ella. El castigo, se constituye como ley y derecho desde donde se deduce su valor social y una nueva economía del castigo.

Como se verá en los siguientes apartados, aunque la argumentación de Hegel se distingue en varios puntos de la estrategia las teorías contractuales, sin embargo, su teoría se inserta en la reforma penal Ilustrada al sostener las mismas conclusiones. La reflexión hegeliana, al igual que Kant, se caracteriza por un análisis normativo por el que legitima el castigo; sin embargo, a diferencia de Kant, Hegel propone una teoría mixta de la pena que combina elementos las estrategias relativas y absolutas. El desarrollo de la pregunta por la legitimidad del castigo, formulada en el contexto del proyecto reformador Ilustrado, nos ayudará a distinguir algunos matices entre las teorías utilitaristas o relativas y las teorías absolutas o retributivistas, tal y como se verá en el caso de autores como Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Este breve recorrido ayudará a entender mejor la propuesta de Hegel e identificar sus aportaciones, problemas o desplazamientos.

2. El castigo en la teoría política antes de Hegel

Para Hobbes, la soberanía, entendida como poder del Estado, está autorizada por los ciudadanos por medio de un pacto fundacional. La soberanía encarna el poder colectivo que puede ejercerse contra los infractores de la ley. Sin embargo, Hobbes acepta que el soberano no puede esperar la obediencia por parte del ciudadano castigado y sostiene:

> ...en definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia [a la autodefensa] y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar esta en forma que no sea gravosa (Hobbes, 2005, p. 109).

Esto se evidencia en que solo el contrato originario, por el que se establece la autoridad soberana, puede evitar "la guerra" en la que culmina el estado de naturaleza. De modo que, si el soberano amenaza la vida de los ciudadanos, elimina la razón por la que puede reclamar obediencia. Por ello, no se puede esperar que el ciudadano obedezca al ejecutor soberano, ya que en el castigo ambos se encuentran en un estado de guerra el uno con el otro, y en el estado de guerra no hay justicia ni injusticia. Frente a Hobbes, Locke se percata que, si no se puede justificar la justicia y la legitimidad del castigo, la autoridad del Estado para castigar equivaldría a su poder para coaccionar. Locke avanza así la discusión sobre la legitimación del castigo al incluir el derecho a castigar en la definición de poder político. "Considero, pues, que el poder político es el derecho de dictar leyes bajo pena de muerte y, en consecuencia, de dictar también otras, bajo penas menos graves [...] Y todo ello con la única intención de lograr el bien público" (Locke, 2006, p. 9). De este modo, deriva la legitimidad del castigo directamente de la naturaleza de la ley y sostiene que la legitimidad del Estado se establece a partir de la transferencia de los individuos de su derecho a castigar y en la relación estructural entre la ejecución de la ley y la autoridad soberana.

Hobbes y Locke no buscan responder la pregunta: ¿por qué castigamos? sino ¿qué derecho tenemos para castigar? Si la violencia o coerción infringida por el Estado o la sociedad no puede distinguirse claramente de la cometida originalmente por el infractor, la autoridad soberana descansaría en última instancia en la fuerza, es decir, solo en su poder de coacción (Hinchman, 1982, p. 526). Por ello, para Hobbes y Locke (como lo es para gran parte de la tradición política), el Estado debe poseer el monopolio sobre los medios de coerción y castigo. No obstante, afirman que el Estado no puede sostenerse solo por medio de la fuerza o la amenaza de la fuerza. El uso de la fuerza se acepta en la medida en que funciona como último recurso, dicho de otra forma, ante la falta o ruptura del pacto. De modo que, si el castigo es aplicado, este debe ser visto como legítimo y justo, no sólo como un acto de violencia, de lo contrario, el Estado se convierte en una máquina de coerción.

Será Rousseau quien tome el paso definitivo en la explicitación de la pregunta por la justificación del castigo. Para Rousseau, la fuerza o la violencia no pueden por sí mismas crear derecho, puesto que sólo estamos obligados a obedecer un poder legítimo. "Convengamos, pues, en que la fuerza no constituye derecho y en que únicamente estamos obligados a obedecer a los poderes legítimos" (Rousseau, 2017, p. 50). Así, la pregunta por la justificación del castigo se vincula explícitamente con la legitimidad del poder. La voluntad general es la encarnación del juicio de cada persona sobre las características básicas de la ley pública. Es el bien común y no los intereses particulares lo que constituye la legitimidad de la autoridad soberana. Al entrar en el pacto, el ciudadano adquiere la libertad social a cambio de la cesión de su libertad natural. Es

así como el Estado legitima su autoridad para castigar, es decir, en cuanto parte de la voluntad general, cada ciudadano quiere las leyes que constituyen dicho pacto. Rousseau sostiene que la coerción contra el criminal es legítima porque solo así se le obliga a ser libre, es decir, al obligarlo a obedecer la ley que se ha dado a sí mismo. Porque me obedezco a mí mismo al obedecer las leyes,

> En consecuencia, para que el pacto social no sea una fórmula vacía, contiene este compromiso tácito, que solo puede dar fuerza a los demás, y que consiste en que quien se niegue a obedecer a la voluntad general, será obligado por todo el cuerpo: lo que significa que se le obligará a ser libre (Rousseau, 2017, p. 65).

Para Hobbes, Locke y Rousseau, el castigo tiene dos rasgos fundamentales: en primer lugar, el castigo es una función legítima del Estado, que obliga al infractor en cuanto ejercicio del derecho y no del mero poder (coerción o fuerza). Por ejemplo, la ejecución, encarcelamiento, o imposición de trabajo forzado no constituye simplemente un asesinato, marginación o explotación disfrazada bajo el manto de la autoridad estatal, sino que sólo la coerción o violencia se transforma en castigo cuando es realizado por una autoridad legítima (Hinchman, 1982). En segundo lugar, Rousseau realiza un desplazamiento en las teorías liberales del castigo, al superar o desvincularse de las premisas individualistas del primer pensamiento político liberal de Hobbes y Locke. Es decir, el "yo" que forma parte de la voluntad general no es el mismo "yo" que el "yo" del estado de naturaleza. Al unirse a una comunidad abandona el "estado de la naturaleza" y con ello, renuncia a su identidad "natural" en favor de una identidad artificial, social, inseparable de los propósitos de la colectividad y que actúa como segunda naturaleza. Este desplazamiento es fundamental para entender la teoría sobre el castigo en Hegel y su rechazo o aceptación de la coacción del derecho. Al igual que Rousseau, Hegel desarrolla una teoría sobre la constitución del "yo" (la autoconsciencia), no como algo dado o abstracto, sino que se realiza y actualiza en la vida social (espíritu). Como se verá, Hegel completa el desplazamiento de Rousseau al legitimar el castigo, distinguiéndolo de la venganza. Hegel se separa de Hobbes y Locke al señalar algunos de los límites de las premisas liberales como son el individualismo y al rechazar la teoría contractual de la soberanía.

Antes de pasar al análisis de la teoría del crimen y castigo de Hegel, es necesario señalar el papel que la teoría de Kant ocupa en este breve recorrido histórico. La filosofía práctica de Kant avanza la teoría de Rousseau al transformar la voluntad general en el principio fundacional normativo de la moral y del derecho. Mientras que Rousseau limitó su concepción de la voluntad general a la fundación y funcionamiento del Estado; Kant ve en la teoría de la voluntad general la clave para fundamentar la libertad en su dimensión individual y social. Para Kant, la voluntad general es en realidad un caso especial del imperativo categórico, es decir, la ley aplicable en cualquier caso de acción moral. Hacer general mi voluntad significa preguntarme si el principio de mi acción puede ser elevado a ley universal (Kant, 2016). De este modo, el principio político de Rousseau está ahora "internalizado" en la conciencia de todo aquel que intenta cumplir su deber (Hinchman, 1982, p. 528). El derecho del Estado a castigar surge porque encarna, en el plano institucional, la voluntad racional de los ciudadanos.

La justificación del castigo por parte de Kant, aunque forma parte de la tradición del contrato social y de la tradición liberal heredada por Hobbes, Locke o Rousseau, en su justificación normativa se deslinda de teorías relativas o utilitaristas del castigo. La teoría de Kant formula una justificación estrictamente normativa-conceptual, que, a diferencia de los teóricos de la prevención, no apela a consideraciones empíricas o pragmáticas, por ejemplo, a cuestiones de seguridad o eficiencia para la prevención del delito. Kant no apela al carácter disuasorio del castigo, ni basa su justificación en su función correctiva moral o social (2016, p. 166). Esto no significa que Kant niegue estas funciones, sino que, para él, son motivos incidentales que no demuestran la necesidad normativa del castigo. En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant muestra la conexión *a priori* entre derecho y coerción a partir de una definición analítica: "el derecho está ligado a la facultad de coaccionar" (Kant, 2016, p. 40). El derecho es un obstáculo a la libertad (arbitrio) de acuerdo con leyes universales, y la coacción funciona como un obstáculo o una resistencia a determinados usos de la libertad. Por ende,

> ...si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales, entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, conforme al derecho (Kant, 2016, p. 40).

Siguiendo la teoría política Ilustrada contractualista, Kant sostiene que el individuo renuncia al estado de naturaleza y se somete a una coacción externa legal, por la cual otorga al Estado civil su poder natural de coacción (2016, p. 141). En cambio, el Estado, entendido como "la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas" (2016, p. 142) le garantiza a éste el libre ejercicio de sus derechos, por ejemplo, su derecho a la propiedad. Según Kant, la ley es la voluntad de un pueblo/nación y es condición de posibilidad de la libertad del individuo dentro de la comunidad. Así, el fundamento de cualquier castigo está en la ley, en contraste con la arbitrariedad del gobernante, ya denunciada por la reforma penal Ilustrada. El crimen es toda transgresión de la ley pública e incapacita para ser ciudadano a quien lo comete (2016, p. 166). El derecho penal tiene como función asegurar al individuo y su propiedad al perseguir y castigar las violaciones de la ley. El derecho penal tiene el estatus del imperativo categórico y debe aplicarse solo como consecuencia ante una injusticia (2016, p. 166). Según Kant, el criminal comete un delito contra la comunidad en general al privar a los demás y a sí mismo de la seguridad. De modo que, el castigo es la única respuesta apropiada a una violación de la ley: al criminal debe sucederle lo mismo que él mismo cometió en el delito. Kant recupera el principio del talión, que establece que la relación entre crimen y castigo debe ser recompensada: "lo mismo por lo mismo" (2016, p. 167). Por consiguiente, al criminal no le queda más que aceptar su castigo; él mismo se ha vuelto contra las leyes, sus acciones son, por lo tanto, causales de su castigo. Kant se opone así a las teorías del derecho penal relativo o utilitarias, sobre la base de consideraciones de justicia, el castigo responde a un mal moral. Kant puede considerarse uno de los más importantes representantes de la teoría del derecho penal absoluto debido al énfasis puesto en la *necesidad inmanente* del castigo.

3. Crimen y coerción. La vulneración del derecho

En los *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, en el capítulo sobre El Derecho Abstracto, en la tercera sección sobre *lo Injusto* (*das Unrecht*), Hegel concibe el crimen como una forma de coerción, como un ejercicio de fuerza sobre la voluntad de otra persona en su dimensión objetiva. Es decir, como la violación del derecho abstracto de una o más personas particulares (Wood, 1990). En el parágrafo §92 Hegel sostiene que la coerción implica siempre un daño cuando es considerada abstractamente (GW 14, p. 88). Forzar o coaccionar son injustos cuando se les considerada en abstracto, es decir, cuando son substraídos de la relación social en la que necesariamente se inscriben. Para Hegel, la coerción siempre se encuentra situada en una relación social y sólo en esa relación puede juzgarse su legitimidad.

En los parágrafos §92 y §93, Hegel distingue entre una primera y una segunda coerción. Por coerción primaria entiende lo que hasta ahora hemos llamado coerción (*Zwang*) en su dimensión subjetiva y objetiva, es decir, una fuerza o violencia física (*Gewalt*) que genera un daño. Por ejemplo, el robo a la propiedad o cuando se amenaza con hacerlo como medio para hacer cumplir su voluntad. En este primer sentido, Hegel identifica el crimen con la coerción y rechaza toda la forma de coerción primaria (§92). En el parágrafo §93 justifica la segunda forma de coerción argumentando que ésta posibilita la superación o cancelación de la primera, a partir de la cual se reestablece el derecho vulnerado. La legalidad de la coerción consiste en que es condición para superar la primera.

> La manifestación del hecho de que la coerción se destruye (*zerstört*) en su concepto (*Begriff*) es que la coerción con la coerción se supera (*aufgehoben*), por eso no solo es jurídica (*rechtlich*) condicionalmente sino necesaria (*notwendig*), a saber, como segunda coerción (*zweiter Zwang*) que es una superación (*Aufheben*) de otra primera" (§93) (GW 14, p. 88).

Así, Hegel define el crimen como una primera forma de coerción no legal y al castigo como una segunda coerción de carácter jurídico. En el parágrafo §94 Hegel caracteriza al Derecho Abstracto como,

> ...*derecho coercitivo* (*Zwangsrecht*) porque ejercer lo injusto (*Unrecht*) contra él significa ejercer una fuerza [violencia] (*Gewalt*) contra la existencia de mi libertad en una cosa exterior; la conservación de esa existencia frente a la fuerza (*Gewalt*) es así ella misma una acción exterior y una fuerza (*Gewalt*) que supera aquella primera (GW 14, p. 89).

En este parágrafo Hegel vincula, al igual que Kant, el derecho con su capacidad de ejercer coerción. Cabe destacar que la asociación aquí establecida es externa y limitada, y no postulada *a priori*, sino que es el resultado de la discusión sobre la legalidad y legitimidad del derecho para castigar. Tanto es así, que el mismo Hegel establece que esta relación solo es válida para el derecho abstracto (*abstrakte*) o estricto (*strenge*), ya que esta definición implica una concepción negativa del derecho como constricción (*zwingen*) o prohibición y ello supone pensarlo como

"una consecuencia que solo se realiza por el rodeo de lo injusto (*Unrecht*)" (§94) (GW 14, p. 89). En el parágrafo §38 además afirma que el carácter esencialmente prohibitivo del Derecho Abstracto se debe a su carácter *abstracto*, y por eso "se limita a lo negativo, a no lesionar a la personalidad", de modo que este orden normativo sólo puede establecer prohibiciones jurídicas (*Rechtsverbote*) o leyes que se conciben solo como "un permiso o autorización" (GW 14, p. 52).

Las acciones éticas (no abstractas), es decir, la forma positiva de las leyes tiene, por el contrario, un contenido positivo como posteriormente mostrará Hegel en el capítulo sobre la Eticidad (*Sittlichkeit*). Para Hegel el derecho es legitimo cuando es "reconocido (*anerkanntes*), sabido (*gewusstes*) y querido (*gewolltes*) como universal y tener validez (*gelten*) y realidad objetiva (*Wirklichkeit*) a través de este ser sabido y querido" (§209) (GW 14, p. 175). El derecho solo logra su existencia objetiva, si es conocido como "aquello que es justo y vale" (§211) (GW 14, p. 175). Para Hegel, el derecho se realiza y concreta propiamente en la Sociedad Civil (§217), es decir, deja de ser abstracto. En el Derecho Abstracto Hegel acepta que en el origen del derecho está lo prohibido como su fundamento (*Grund*). Con esta precisión, Hegel no sólo se separa de la definición *a priori* kantiana, sino que señala su restricción al ámbito del derecho penal (y no del derecho en su totalidad), al mismo tiempo que le otorga un rol esencial a la coerción y a la prohibición. Hegel se distancia de la definición kantiana que sostiene que "derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa" (2016, p. 42); ya que, para él, no podemos apelar directamente al significado o concepto de derecho para establecer que los derechos son ejecutables (*enforceables*), es decir, no es suficiente afirmar su autoridad para ejercer coerción contra sus infractores (Knowles, 2002). La identificación del Derecho Abstracto con el derecho coercitivo en el parágrafo §94 no establece una definición ni una verdad analítica. Para llegar a esta conclusión es necesaria una demostración, al final del Derecho Abstracto Hegel mostrará sus limitaciones y señala las condiciones para su realización la dimensión institucional de la Eticidad (*Sittlichkeit*).

Para Hegel, el poder coercitivo no está incluido analíticamente en el concepto legal. Sino que se llega a él, como respuesta al daño o coerción primera, y, por tanto, como superación de lo injusto (*Unrecht*). Así, si bien el Derecho Abstracto se manifiesta como derecho coercitivo, esto no define esencialmente a la ley y su autoridad (Mohr 1997, p. 103). Para Hegel, el sistema del derecho no es coercitivo ni tiene como eje estructural el principio de sanción, sino que constituye el reino de la libertad realizada (§4) (GW 14, p. 31), es decir, el derecho constituye el reino de la autorrealización de la voluntad libre, individual y colectiva. En el nivel del Derecho Abstracto, el castigo se determina por el derecho punitivo sin consecuencias negativas para el derecho en su totalidad. De modo que, si bien el derecho está ligado a la capacidad de coaccionar, esto no quiere decir que toda enunciación jurídica tenga explícitamente a la sanción o a la prohibición como principio. En la teoría de Hegel, el rol de la coerción (*Zwang*) y la fuerza/violencia (*Gewalt*) en la esfera del derecho penal está atravesada por la discusión sobre la relación entre derecho y justicia (*Gerechtigkeit*), lo que tendrá como consecuencia una teoría retributiva "modificada", diferente de la kantiana. Para Hegel, el derecho no solo establece el espacio normativo que define lo jurídico, en tanto prohibición o coerción, sino que constituye el ámbito de la justicia

misma, y ésta no se limita a la esfera del Derecho Abstracto, sino que se realiza en la dimensión política y social, es decir, en la Eticidad (*Sittlichkeit*).

Hegel considera un acto criminal (*Verbrechen*) a la violación de la voluntad subjetiva del individuo y de la objetividad de la ley, y en ello consiste lo verdadero injusto (*Unrecht*). Se trata de crímenes como el robo o el asesinato, por ejemplo, en el que la voluntad particular del delincuente va en contra de la voluntad subjetiva de otro, la víctima, así como en contra de la voluntad existente de la ley (§99) (GW 14, p. 91). Hegel sostiene:

> No se trata solamente ni de un *mal*, ni de hacer este o el otro bien, sino precisamente de lo injusto y de la justicia [...] lo único que importa es que el delito debe ser superado, y precisamente no como la producción de un mal (*Übel*), sino como vulneración del derecho en cuanto derecho (§99) (GW 14, p. 110).

Así, el objetivo del castigo no es atacar un mal moral, sino el hecho de que la violación de la ley pone en peligro la relación jurídica como condición de la libertad humana y en tanto vulneración del derecho (Dübgen, 2016, p. 53).

Un acto criminal daña el derecho cuando atenta contra el espacio emergente del orden objetivo del derecho fundado en la autonomía como condición para ser persona, en la posesión de propiedad privada y en la posibilidad de establecer contratos. Sin ese espacio, la libertad no sería posible (Conklin, 2008, p. 146). Una vez presentada su tipología del crimen, Hegel centra su análisis en el crimen punible (*Verbrechen*) porque son precisamente estos los que representan un obstáculo para el derecho y exhiben un reto para su legitimidad. Como se formuló antes, si aceptamos que vivimos en un mundo en el que los derechos son exigidos y reconocidos como condiciones necesarias para la libertad, y simultáneamente aceptamos que estos derechos son rechazados en caso de su violación, entonces, se tiene que aclarar por qué y en qué casos la suspensión o violación de esos derechos está justificada por medio del castigo (y si el castigo es el mejor medio para hacerlo).

Hegel afirma que el crimen en cuanto vulneración del “derecho como derecho” (*des Rechts als Rechts*) en su dimensión objetiva, en cuanto existencia positiva, revela su falta de esencialidad en su nulidad (*Nichtigkeit*), es decir, en que puede ser aniquilada, en que es posible superarla. La realidad del derecho, por otro lado, consiste en “su necesidad mediadora consigo misma como superación de su vulneración” (§97) (GW 14, p. 90). El castigo es la superación de la negación introducida por el crimen, y consiste en rechazar la negación del criminal de los derechos particulares en cuanto negación del orden normativo del derecho en su totalidad. La restitución del derecho consistirá en: por un lado, resarcir el daño a la víctima y, por el otro, reconocer la personalidad del criminal (en su derecho al castigo), así como su reincorporación al ámbito de los derechos que se le ha negado. Es decir,

> ...desde la perspectiva objetiva como reconciliación (*Versöhnung)* de la ley que se reestablece así misma por la eliminación del delito, y por tanto como ley (*Gesetz*) que se realiza válidamente (*gültig verwirklichen*) y, desde la perspectiva subjetiva del delincuente (*Verbrechers*), como reconciliación de su ley sabida por él y válida para él y para su protección, en cuya ejecución (*Vollstreckung*) encuentra de este modo incluso la satisfacción de la justicia (*Gerechtigkeit*) (GW 14, p. 183).

Hegel considera la indemnización o resarcimiento como parte de la superación del crimen. En el parágrafo §98 sostiene que la vulneración o daño a la existencia exterior o a la posesión es un mal (*Übel*) que implica "un daño en cualquier forma de propiedad o facultad" y "la superación de la vulneración como daño es la satisfacción civil como recompensa o sustitución (*Ersatz*), en la medida en que algo tal puede tener lugar" (GW 14, p. 91). Aquí parece Hegel estar consciente de que la indemnización o la reparación no es posible en todos los casos, piénsese en el caso de la violación o el asesinato. La introducción de esta consideración, así como la discusión sobre los derechos del criminal muestra el interés de Hegel por otro enfoque de la justicia que iría más allá de la justicia retributiva. Esta noción de justicia se parece más a lo que hoy denominamos justicia restaurativa. Un tipo de justicia que apunta hacia la reconciliación y la reparación y no tanto a la retribución, tal y como Hegel sostenía durante su período en Fráncfort en *El espíritu del cristianismo y su destino* (GW 2, p. 192). En Berlín, si bien su posición se inscribe ya en el marco de una teoría retributiva, no obstante, se puede argumentar que combina diferentes elementos que hacen de ella una teoría mixta.

4. Castigo y justicia. Retribución y las limitaciones del Derecho Abstracto

La interpretación más difundida sobre la teoría del castigo de Hegel sostiene que se trata de una teoría retributiva de la anulación en la que los castigos tienen la función de anular la ejecución de los delitos (Cooper, 1971; Houlgate, 1992). Las teorías retributivas son consideradas absolutas porque localizan la razón del castigo en el acto criminal mismo, a diferencia de las teorías relativas que justifican el castigo por los beneficios que aportan a la comunidad, así como su función preventiva. Por ejemplo, piénsese en Beccaria, quien cuestionó los fundamentos del castigo por su eficacia y coherencia para prevenir futuras violaciones de la ley. Contrariamente las teorías retributivas se refieren retrospectivamente a la reparación de los errores del pasado, apelando al valor superior de la justicia o a la conveniencia del castigo como modo de retribución (Dübgen, 2016). Dichas teorías sostienen tres tesis principales: a) los delincuentes solo pueden ser castigados si merecen el castigo, b) el castigo se justifica no en términos de sus efectos beneficiosos contingentes, sino de su justicia intrínseca como respuesta al acto delictivo y c) el valor del castigo debe ser proporcional a la naturaleza del correspondiente delito, sin apelar a consideraciones consecuencialistas, es decir, sólo se castiga a las personas responsables de cometer un delito (Brooks, 2007). De modo que, la atribución (criminalización) y el fallo (juicio) son condiciones necesarias y suficientes para el castigo. El retributivismo puede entenderse como una teoría individualista porque los únicos factores relevantes para su juicio están conectados al propio delincuente. Se castiga en proporción a lo que el criminal "merece", es decir, en conexión con la maldad de sus intenciones al realizar un acto (pasado) (Brooks, 2007).

Los factores que van más allá de las intenciones del criminal, como las consecuencias negativas de su crimen o la percepción pública, son irrelevantes para determinar el castigo.

La teoría retributiva de Hegel, tal y como la formula en su tratamiento del castigo en el Derecho Abstracto, sostiene que una persona solo puede ser considerada responsable del crimen si es realizó una coerción primera o daño y si existe una relación proporcional entre el valor de un crimen y su castigo (Brooks, 2007). Sin embargo, Hegel reformula la tesis sobre el valor del castigo en términos explícitamente sociales, es decir, en contraposición al individualismo característico del retributivismo clásico. Además, sostiene que la relación entre castigos y crímenes es sólo conmensurable nunca de igualdad específica (GW 14, p. 93-94). Con esta tesis, Hegel se opone al retributivismo clásico que sostiene una supuesta equivalencia estricta entre crimen y castigo, tal es el caso de la teoría del castigo de Kant y su recuperación de la ley del talión.

Como respuesta a lo injusto (*Unrecht*), Hegel argumenta que el derecho debe hacerse efectivo, ejecutarse (*enforced*). Para Hegel, esto implica la reafirmación de la voluntad común (expresada en el derecho) sobre la voluntad subjetiva. Hegel se refiere a esta "superación del crimen" como "retribución" en el parágrafo §101:

> La superación (*Aufheben*) del delito es retribución (*Wiedervergeltung*) en la medida en que esta según el concepto es vulneración (*Verletzung*) de la vulneración y, según su existencia, el delito tiene un alcance cualitativo y cuantitativo determinado, por lo cual también tiene otro exactamente igual su negación (*Negation*) en cuanto existencia (GW 14, p. 93).

La retribución es el principal motivo que justifica los tratamientos correctivos, es decir, sobre la base de la imputación de la violación. Sin embargo, para Hegel la relación entre crimen y castigo no es de igualdad, sino que se establece "en términos de su valor" (§101). En el parágrafo §99 Hegel discute las teorías relativas o preventivas del castigo y señala que el castigo no debe considerarse como un mal que vendría a anular otro mal. Para él, no tiene sentido "querer un mal (*Übel*) porque ya existe otro mal" (GW 14, p. 91). Este argumento apoya la idea de que no es función del derecho ejercer una primera coerción como medio para prevenir crímenes, el castigo solo puede ser una respuesta a un crimen entendido como coerción primaria.

Hegel rechaza los motivos pragmáticos de "las teorías de la prevención, de la intimidación, de la amenaza, de la corrección" porque niega que de un mal puede resultar algún bien (*Gutes*). "No se trata solamente de un *mal*, ni de hacer este o el otro bien, sino, precisamente, de lo injusto (*Unrecht*) y de la justicia (*Gerechtigkeit*) [...] que es el punto de vista primero y sustancial del delito" (GW 14, p. 91). Esto no quiere decir que Hegel rechace la importancia de considerar la violencia psicológica y las consecuencias de la intimidación o sus efectos en la subjetividad del delincuente, para determinar la modalidad (*Modalität*) del castigo, es decir, para determinar el aspecto subjetivo del crimen. No obstante, no son fundamentales para determinar si el castigo es legal (*rechtens*) ni justo (*gerecht*). Hegel distingue entre la legalidad del castigo al interior de un orden normativo de derecho y la justicia como la condición que el castigo debe satisfacer para ser legítimo.

Si bien la teoría de Hegel rechaza el uso de la coerción primera o su función disciplinaria como justificación principal para castigar, no se opone a las diversas formas que pueden adoptar los castigos concretos dentro de una comprensión más sustantiva del derecho (§99). El castigo es así, una segunda coerción contra la voluntad del criminal y es necesario para el restablecimiento, o, mejor dicho, la reafirmación del derecho. "La vulneración (*Verletzung*) de esta voluntad en cuando existente es por tanto la superación del delito (*aufheben des Verbrechens*), que de otro modo sería válido, y es el restablecimiento del derecho (*Wiederherstellung des Rechts*)" (§99) (GW 14, p. 90). La declaración de Hegel en §99 sostiene que si un derecho manifiesto es violado y el violador no es castigado (suponiendo que sea reconocido y disponible para el castigo, etc.) entonces debemos considerar su acto como inocente. Si ha tomado alguna propiedad, por ejemplo, debemos considerar esa propiedad como suya. Esto se apoya en la afirmación de que el acto criminal "de otro modo sería válido" (§99) (GW 14, p. 90). Por el contrario, si se castiga al criminal se restablece públicamente la legitimidad del derecho ante el crimen con lo que se reivindica tanto el estatus moral de la víctima como sus derechos específicos. El acto no puede ser a la vez un crimen y un derecho (Knowles, 2002).

La relevancia del fallo pone el énfasis en la dimensión social del castigo, señala el reconocimiento por medio de la denuncia y el juicio. Sin criminalización y posterior tipificación no hay delito. Esto no significa que, si nadie descubre que sucedió el crimen, éste no haya ocurrido, sino que, si nadie declara que está mal, entonces, no lo está. La dimensión social del derecho no se encuentra, sin embargo, completamente reconocida en el Derecho Abstracto, no obstante, es un elemento esencial de la teoría de Hegel tal y como sostiene en el parágrafo §218. En la Eticidad, en la segunda sección sobre la Sociedad Civil (§182-254) en el apartado sobre la Administración de la justicia, Hegel señala que los derechos (la propiedad y la personalidad) tienen validez y reconocimiento jurídico en la sociedad civil y que el delito no implica solamente la vulneración de la dimensión subjetiva, sino de la dimensión objetiva y universal del derecho y de las practicas sociales. Con lo que se introduce,

> ...el punto de vista de la peligrosidad de la acción para la sociedad, por lo cual, por una parte, se fortalece la magnitud del delito, pero por otra parte el poder de la sociedad —que ha devenido seguro de sí mismo— rebaja la importancia externa de la vulneración y origina en consecuencia una mayor suavidad en el castigo de la misma (GW 14, p. 181).

Como se puede ver, el retributivismo de Hegel es mínimo y consiste en la afirmación de (1) que el castigo sólo puede ser distribuido entre los culpables y (2) que debe haber una relación entre el delito y su castigo. Para Hegel, la justificación estrictamente punitiva del castigo es un relato incompleto sino incluye la discusión sobre la justicia del castigo, es decir sobre la legitimidad del derecho para castigar, por un lado, y la necesidad de su realización en las instituciones jurídicas del Estado y su función social, por el otro. No se debe olvidar que el castigo, en el Derecho Abstracto, surge como una reacción a la existencia de lo injusto (*Unrecht*). Por injusto, Hegel entiende un desprecio deliberado por el reconocimiento mutuo y por la legitimidad

del derecho. Los castigos aspiran a restaurar el derecho, a restaurar las condiciones para ese reconocimiento. Sin embargo, el castigo, en el Derecho Abstracto, solo existe de forma contingente y a discreción de los particulares. Por ello sostiene Hegel, que los castigos, en el nivel del Derecho Abstracto, siguen siendo actos de venganza (§102), ya que no existe aún un código penal de leyes y tipificación de los delitos, ni un poder penal institucionalizado para realizar el juicio por el que se establecen las penas de acuerdo con un código normativo vigente.

Para Hegel, donde no hay Estado, hay venganza (Brooks, 2007). En el Derecho Abstracto no existen todavía instituciones adecuadas para la administración de la justicia, ni tampoco leyes propiamente, solamente existe el derecho socialmente reconocido. Por ello, el Derecho Abstracto no logra transformar la venganza en justicia. Para Hegel, el castigo es legítimo solo en la dimensión de la Sociedad Civil, en el establecimiento del sistema judicial. Para él, sólo los tribunales pueden transformar la venganza en un castigo legal y legítimo. Esta tesis se opone a la interpretación dominante que sostiene que la teoría del castigo de Hegel está contenida sustancialmente en el apartado del Derecho Abstracto (Cooper, 1971 y Houlgate, 1992, véase también Steinberger, 1983 y Houlgate 1992). Si aceptamos la tesis aquí defendida, entonces se tendría que concluir que los delitos y sus correspondientes castigos dependen esencialmente del Estado de derecho y las instituciones judiciales. Además, la tesis reduccionista al Derecho Abstracto no explica cómo se logra superar la venganza al nivel de Derecho Abstracto. Hegel que identifica castigo y venganza en el parágrafo §102: "la pena conserva todavía en sí por lo menos una parte de venganza" (GW 14, p. 95). Para alcanzar la justicia, se tiene que eliminar la arbitrariedad del castigo y por ello, es fundamental la distinción que hace entre dos tipos de coerción, a partir de la cual rechaza la primera como ilícita y justifica la segunda no solo como legal sino legítima.

La noción de castigo en el Derecho Abstracto es distintiva porque es diferente de lo que contemporáneamente entendemos por pena (legal), principalmente porque no es una respuesta al incumplimiento de la ley (esta concepción es introducida hasta la Sociedad Civil). El castigo, entendido como segunda coerción, es una respuesta a la existencia de lo injusto (*Unrecht*), mientras que la pena es una respuesta a la violación de la ley (Brooks, 2017). En el Derecho Abstracto, el castigo es necesario para reestablecer las condiciones que el crimen vulneró, y que permiten el reconocimiento mutuo. En esta dimensión, la libertad consiste en el acuerdo de estipulaciones particulares entre dos personas. El crimen es el incumplimiento o vulneración de dicho acuerdo. El castigo promueve y salvaguarda el reconocimiento mutuo mostrando que a la base de la voluntad particular está la comunidad que asegura dicha interacción. También demuestra que sólo en una comunidad donde existe el reconocimiento mutuo puede el libre albedrío actuar sin caer en la arbitrariedad y así evitar la venganza. De acuerdo con esta interpretación, lo fundamental para la teoría de Hegel es garantizar una respuesta a la acción transgresora del criminal. Sin embargo, no parece esencial que la forma del castigo sea de naturaleza retributiva, siempre y cuando se haga justicia y se reestablezca la relación del criminal con su comunidad.

5. Conclusiones

Con la introducción de la discusión sobre la legitimidad del castigo en el Derecho Abstracto, Hegel desplaza la pregunta por la venganza anclada en la dimensión de las relaciones interpersonales por la pregunta por la legitimidad del derecho para ejercer coerción, basada en la dimensión social del castigo e institucionalizada de la administración de justicia. Este cambio en la estrategia mostró que la la legitimación de la coerción como castigo sólo se logra en la dimensión de la Administración de la justicia en el apartado de la Sociedad Civil. La teoría de Hegel al interrogarse por la legitimación del castigo se inserta y continua el debate comenzado por la reforma penal Ilustrada. Sus críticas y distanciamientos de la teoría contractual y de algunos de los principios del liberalismo político desplazan en su teoría, la pregunta por la legalidad del castigo hacia el cuestionario de la noción moderna de derecho y una investigación de los fundamentos del orden político, transformando la noción misma de soberanía.

Hegel muestra que, si el orden normativo del derecho falla en superar o eliminar el crimen, el crimen al establecerse como válido, hace del arbitrio del criminal un universal. Por ello, es que el derecho debe castigar, si no lo hace puede comprometer la legitimidad de la dimensión objetiva del derecho. Un acto criminal niega la legitimidad del orden normativo, por ello es necesario devolverle a este último su universalidad, pero no por un acto de violencia, como lo sería la coerción primaria, en cuanto afirmación autoritaria o imposición violenta que subsumiría al delincuente a un poder soberano (venganza), sino la mediación que implica el reconocimiento del criminal, por medio de una segunda coerción en la forma de la pena (*Strafe*), asegurada por la administración de justicia y el poder de la sociedad civil. Para Hegel, la ley tiene que ser vinculante incluso para el criminal, sólo así se asegura su justicia. Si la ley se impone por medio de una coerción primera (*Zwang*) o de forma físicamente violenta (*Gewalt*), la ley no es expresión de la libertad. Para él, la ley no está por encima de la voluntad de las personas, el crimen sólo logra desafiar su legitimidad porque la ley descansa en la voluntad libre y en la observancia voluntaria del agente.

Se puede concluir, que Hegel no sólo se opone a una teoría exclusivamente retributiva, como la de Kant, sino que redefine la idea de castigo al mezclar razones absolutas y relativas. La diferencia entre Hegel y Kant es que Hegel no ofrece una definición analítica del castigo, ni una justificación estrictamente conceptual sobre la relación entre derecho y coerción, sino que cuestiona la legitimidad del derecho para ejercer coerción (y sus prácticas), y se pregunta por sus consecuencias sobre la agencia del criminal. Si bien, la retribución exhibe, según Hegel, racionalidad, ésta atenta contra la libertad del individuo si se acepta sin más el uso de la coerción. En los *Fundamentos de la filosofía del Derecho,* Hegel justifica no sólo la legalidad de la coerción, rechazando cualquier forma de coerción primaria a la que vincula con la venganza, además, sostiene la racionalidad y compatibilidad del castigo con la libertad, al mostrar su legitimidad, con lo asegura su justicia. Hegel defiende, con su teoría mixta de la pena jurídica, la necesidad de superar el daño contra el sistema de derecho, y argumenta en favor de la rehabilitación

de la voluntad del criminal al afirmar que el castigo es justo y es su derecho. Con estas dos tesis Hegel avanza no sólo algunas de los retos abiertos por Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, también señala algunos problemas fundamentales para la teoría contractualista y liberal de estos autores.

Referencias

Beccaria, C. (2011). *De los delitos y las penas.* Fondo de Cultura Económica.

Bentham, J. (1996). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* Clarendon Press.

Brooks, T. (2007). *Hegel's Political Philosophy. A Systematic Reading of the Philosophy of Right*. Edinburgh UP.

Brooks, T. (2017). Hegel's Philosophy of Law. En D. Moyar (Coord.), *The Oxford Handbook of Hegel*, (pp. 32-62). Oxford UP.

Cooper, D. E. (1971). Hegel's Theory of Punishment. En Z. A. Pelczynski (Coord.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives,* (pp. 151–67). Cambridge UP.

Conklin, W. E. (2008). *Hegel's Laws. The Legitimacy of a Modern Legal Order*. Stanford UP.

Dübgen, F. (2016). *Theorien der Strafe zur Einführung*. Junius.

Foucault, M. (2018). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.

Hegel, G. W. F. (GW). (1968). *Gesammelte Werke*. Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste.

Hegel, G. W. F. (1991). *Elements of the Philosophy of Right,* Ed. by Allen Wood, trans. H.B. Nisbet. Cambridge UP.

Hegel, G. W. F. (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F. (2014). *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, trad. José María Ripalda. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (2015). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, trad. Carlos Díaz. Fontamara.

Steinberger, P. J. (1983). Hegel on Crime and Punishment. *The American Political Science Review*, 77(4), 858–870. https://doi.org/10.2307/1957562

Hobbes, T. (2005). *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica o civil*. Fondo de Cultura Económica.

Houlgate, S. (1992). Hegel's Ethical Thought. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 13(1), 1-17. doi:10.1017/S026352320000481X

Kant, I. (1900). *Gesammelte Schriften,* Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.

Kant, I. (2016). *Metafísica de las Costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Tecnos.

Knowles, D. (2002). *Hegel and the Philosophy of Right*. Routledge.

Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Tecnos.

Mohr, G. (1997). Unrecht und Strafe. En L. Siep (Coord.), *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts,* (pp. 95-124). De Gruyter.

Rousseau, J. (2017). *El contrato social*. Akal.

Wood, A. W. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge UP.

AUTORA

Ana María Miranda Mora. Doctora en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México. Es actualmente docente en la Alice Salomon Hochschule Berlin, Alemania. Ha sido docente en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en la Universidad del Claustro de Sor Juana, Ciudad de México. Sus áreas de investigación se concentran en: idealismo alemán (especialmente Hegel y Kant), Filosofía política moderna y contemporánea (especialmente Hegel, Marx, Engels, Benjamin, Foucault), Feminismos post/decolonial, Latinx Feminism.

Crimen y Castigo en la Filosofía del Derecho de Hegel

Crime and Punishment in Hegel's Philosophy of Right

Sergio Pérez Cortés



RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo examinar la concepción que la Filosofía del Derecho ofrece de la conciencia que fracasa moralmente. La originalidad de Hegel es que coloca el problema del mal (y del bien) en torno a la libertad humana. Comprender el surgimiento del mal exige examinar la dialéctica incesante entre la naturaleza finita del ser humano y su naturaleza espiritual asociada a la ley y el derecho. De este modo, ofrece una compresión del crimen que no descansa ni en las profundidades del alma, ni el misterio de la religión. El crimen es un acto humano y por ello puede elaborarse una teoría de la pena que descansa en la dignidad y la libertad del culpable. El artículo se propone mostrar que Hegel ofrece una concepción propia de la acción humana, en el bien y en el mal y propone que, a pesar de su aspecto abominable, es posible una reconciliación del criminal con la Vida. Como conclusión sugerimos que esta dialéctica inteligible es la que se exhibe en Raskólnikov, el personaje central de la obra bien conocida de Dostoyevski.

Palabras Clave: presente; crimen; castigo; libertad

ABSTRACT

This article aims to examine the conception that the Philosophy of Right offers of the conscience that fails morally. Hegel´s originality is that he places the problem of evil (and good) around human freedom. Understanding the emergence of evil requires examining the incessant dialectic between the finite nature of the human being and his spiritual nature associated with law and right. In this way, it offers an understanding of crime that does not rest in the depths of the soul, nor the mystery of religion. Crime is a human and therefore can be elaborated a theory of punishment that rests on the dignity and freedom of the guilty. The article aims to show that Hegel offers his own conception of human action, in good and in evil and proposes that, despite its abominable aspect, a reconciliation of the criminal with Life is possible. As a conclusion we suggest that this intelligible dialectic is the one exhibited in Raskolnikov, the central character in Dostoyevsky´s well-known work.

Keywords: present; creme; punishment; freedom

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.66
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21066
Quito, Ecuador

Enviado: octubre 18, 2021
Aceptado: diciembre 15, 2021
Publicado: diciembre 20, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed





AUTOR

Sergio Pérez Cortés
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa - México
spc0807@gmail.com

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
N/A
Nota
Este es un trabajo inédito que no pertenece a ningún proyecto financiado.

PUBLISHER



1. El bien, el mal y la libertad

Desde Platón, el Bien es la más alta aspiración de los seres humanos. Pero en la vida cotidiana el mal tiene una presencia permanente y más insidiosa. Como es natural, las doctrinas éticas se concentran en la voluntad moralmente buena, pero aquí deseamos considerar a la otra, a la voluntad que fracasa, a la conciencia delictiva. Para ello recurrimos a la filosofía de Hegel. Esta es original en su concepción del delito, porque no coloca al mal en los arcanos profundos de la naturaleza humana y tampoco cree en un mal radical capaz de corromper el fundamento de todas las máximas morales. Hegel coloca al bien y al mal en la dialéctica de la libertad humana. Para él, el ser humano no es ni bueno ni malo por naturaleza, sino que es libre y, por tanto, es capaz de hacer tato el bien como el mal. El ser humano debe resolver la contradicción inevitable entre su naturaleza sensible y su existencia espiritual, pero no está condenado a fracasar y puede aprender a ser libre. Hegel está en contra de esos moralistas que, primero, engrandecen al hombre por su capacidad de ser libre, para luego denigrarlo y hacerlo objeto de irrisión, porque no sabe hacer uso de esa libertad. Hegel devuelve al ser humano la dignidad de ser responsable de su bien o de su mal: está convencido de que el ser humano tiene los medios racionales para elegir el bien, pero sabe que, aun como conciencia criminal, no ha dejado de ser humano, libre y racional y que, como tal, hay que comprenderlo.

1.1 La Moralidad y su dialéctica

Para comprender esa dialéctica del bien y del mal es preciso referirse ante todo al concepto de moralidad. Para Hegel, la moralidad es uno de los aspectos de la acción humana. La libertad esencial del ser humano es su potencia por infundir en el mundo externo su pensamiento y su acción. La vida moral no escapa a ello y por ello se llama *voluntad*. Ella no consiste entonces en retirarse del mundo, al interior de sí, sino al contrario, actuar en él. La razón práctica no es un asunto de un individuo privado reflexivo. En la *Filosofía del derecho*, el agente moral ya no quiere ser simplemente la persona poseedora del derecho abstracto, sino que quiere existir, realizarse como sujeto, imprimir su voluntad en el mundo. Para Kant, la determinación esencial de la moral no debe estar en el mundo sino en el individuo; para Hegel, a la inversa, la vida moral se realiza cuando la voluntad se dota de un contenido y busca actualizarlo. La suya es una moralidad que debe ser vivida por conciencias naturales, finitas, racionales y activas. La moralidad es el ejercicio de esta libertad.

La vida moral es la acción en el mundo de conciencias finitas. En Hegel, el concepto de finitud debe ser tomado muy en serio. "Conciencia finita" significa que la conciencia moral es limitada, transitoria, pasajera, es decir, que ella no tiene su fundamento en sí misma, sino en otra cosa; significa también que esa conciencia no puede ver el mundo desde la necesidad global de este, sino desde su limitada contingencia. "Finita" quiere decir además que la conciencia tiene carencias y, por ello, que tiene el deber de ir más allá de sí misma, persiguiendo aquello de lo que carece, reconciliándose con su otro. La voluntad moral tiene un *deber ser*, pero este no es sino el impulso que la conduce a buscar fuera de ella, en el mundo, su propia identidad, por eso su finitud adquiere el estatuto de un *querer* necesario.

Por tanto, la acción moral individual no adquiere su verdadero sentido sino en el reino del Espíritu, esto es, en una comunidad. La moralidad es justamente la mediación entre la voluntad que quiere y el mundo exterior. En la *Filosofía del Derecho*, colocada entre el derecho (en su abstracción) y la eticidad (en su concreción), la moralidad es la mediación entre estos extremos: la persona jurídica abstracta y el ciudadano concreto. La moralidad es el punto en que la voluntad individual debe abandonar esa abstracción para hacerse real. Pero como mediación entre los extremos, la moralidad contiene también la escisión entre la voluntad particular y la universalidad de la vida ética. Y es en esta escisión donde se aloja la dialéctica de la vida moral: por un lado, la conciencia natural del ser sensible y finito, por el otro, la voluntad universal de la ley y el derecho de todos. Antes de actuar, la conciencia moral no es ni buena ni mala, pero es libre de elegir y ante ella se encuentran ambas posibilidades: la ley universal o su impulso particular. Cierto, con frecuencia la conciencia elige vivir en el reino de la eticidad, pero tiene la opción de elegirse a sí misma y renunciar a lo universal. "La conciencia moral consiste en estar siempre a punto de convertirse en el mal" (Hegel, 1999, § 139, Obs. [W7, 261]). Y la única manera de escapar al mal es aprender a ser libre.

La constitución del sujeto moral libre adquiere, por tanto, la forma de un desarrollo, cuyo inicio se encuentra en la condición sensible y afectiva de la conciencia natural hasta desembocar en la educación de la voluntad moral y libre. La génesis de la conciencia moral es el tránsito de la forma natural de la voluntad a la conciencia moral o, a la inversa, es la espiritualización de la espontaneidad natural del ser humano. El sujeto moral es a la vez natural y espiritual, *natura naturante y natura naturata*. Esta es la dialéctica que lo lleva al bien o lo conduce a perderse.

1.2 La Antropología.

¿Por qué es necesario entonces partir de la Antropología? Porque el ser humano pertenece a la naturaleza y no es una excepción a esta. Es también un ser espiritual capaz de subsumir sus impulsos, pero esto no lo hace escapar a su ser sensible. El examen de la acción moral no puede empezar por la conciencia, porque esta no es un dato, sino el resultado de cierta elaboración pre-reflexiva. Cuando actúa en el mundo, la voluntad natural de cada uno ya está plagada de afecciones. La génesis de la conciencia moral será entonces la emancipación progresiva desde las limitaciones impuestas al espíritu por su unión inmediata con un cuerpo natural, animal, unión por la cual está comprometido con el mundo físico del que es solidario. La moralidad, para Hegel, no puede anular a la naturaleza sino solo espiritualizarla.

Las dos categorías que retendremos de esta antropología son el alma y el hábito. Para Hegel, el alma es el punto de contacto entre el cuerpo, la naturaleza sensible y el espíritu en su forma elemental. Es el espíritu aún no escindido de la naturaleza.

> El alma es la sustancia y, por tanto, la base absoluta de todas las particularizaciones y singularizaciones del espíritu, de manera que el espíritu tiene en el alma toda la materia de sus determinaciones... es el νοῦς pasivo de Aristóteles, que, según la posibilidad, lo es todo. (Hegel, 2005, § 389 [W10, 43]).

Hegel cita a Aristóteles, porque para ambos la vida ética no es sino el proceso de devenir lo que ya se es de manera implícita en tanto que ser humano. En esta antropología, el alma no es más que resultado de la acción de un cuerpo organizado: es el conjunto de sensaciones, percepciones y sentimientos que el ser humano tiene por el hecho de ser corporal. Así se resuelven dos problemas: primero, el alma no es algo inmaterial, enigmático e insustancial; segundo, se establece la relación *mente-cuerpo*, porque el alma no puede sino estar alojada en un cuerpo de manera inherente. Cada ser humano posee un alma y justo por eso desarrolla la convicción de que esa multiplicidad de afecciones le pertenece, todas son suyas y mantiene con ellas una relación como consigo mismo. Son percepciones elementales, pre-reflexivas, pero no carecen de relación con el espíritu, porque Hegel rechaza por completo que haya una separación entre distintas facultades como la sensación, la representación y el pensamiento. Esta unidad es el *sentimiento de sí*: "El auto-sentimiento de la unidad viviente del espíritu se opone por sí mismo a la dispersión de este en distintas facultades o potencias, etc" (Hegel, 2005, §379 [W10, 13]). El sentimiento de sí es la unidad intermedia entre el alma individual y un *yo* que aún está disperso en la diversidad de las afecciones que padece.

Pero el ser humano no puede permanecer en esta dispersión y por ello aparece el hábito, la costumbre (*Gewohnheit*). Hegel entiende por *hábito* la modelación corporal que el individuo se impone mediante su inserción en una comunidad, en el trabajo y en las normas de conducta. Esta actividad práctica es la primera *espiritualización* del cuerpo, porque subsume lo particular de las afecciones en una forma universal: la cultura. El hábito es la primera identidad del individuo; es anterior a la fe o la confianza, porque antes de reflexionar sobre esas normas el individuo las encarna. El hábito es aún un estado del alma, pero un estado más real, dado que el individuo ya no está en contacto con sus afecciones particulares, sino consigo mismo, con una forma de actualización auto-impuesta. En el hábito, el alma aún está inserta en el cuerpo, pero ha sido espiritualizada y el individuo no se entrega a sus impulsos inmediatos. La costumbre es, pues, liberación (y no opresión), pero todavía dentro de la corporalidad; esta espiritualización del cuerpo es una de las dimensiones más importantes mediante las cuales el ser humano se separa del mundo animal al que pertenece.

Hemos debido detenernos en la Antropología, porque para Hegel la agencia moral no se inicia rechazando el contenido material, corporal y afectivo del individuo, sino partiendo de este. Es invertir el camino seguido por Kant: en este, la razón práctica quiere prescindir de la particularidad del individuo para alcanzar mediante una decisión racional el deber. Para Kant, el sujeto auto-regulador es la razón pura, no el yo particular que tiene impulsos e intereses propios (Amengual, 2001). Esta actitud negativa hacia la particularidad se explica debido a la universalidad esencial que debe caracterizar a la máxima de la acción. En Hegel, por el contrario (y aquí se aproxima a Aristóteles), identificar el fin moral humano requiere aprehender aquello que constituye *todo lo que significa ser humano*. Convertirse en un agente moral involucra desplegar todo lo que se es, incluyendo las afecciones del cuerpo.

Pero la Antropología no es aún el territorio de la conciencia. Para que esta emerja es preciso que el individuo se enfrente a la objetividad del mundo, a la alteridad. El alma se despierta como conciencia cuando la objetividad del mundo lo exige. Entramos ahora en el dominio de la

conciencia: la Fenomenología. La Fenomenología es el dominio de la separación sujeto-objeto. Esto significa un cambio radical de horizonte: ya no hay solo un alma encarnada, sino una conciencia ante el espectáculo del mundo. Pero esta conciencia no ha surgido de la nada, sino que tiene como premisa al alma, a la serie de afecciones y hábitos que la han constituido. Hegel las llama *Anlage* –disposición, predisposición, aptitud–; pertenecen a todo ser humano, pero solo existen como *este individuo particular*, como esta conciencia asociada a un cuerpo.

La irrupción de la conciencia fenomenológica provoca dos movimientos en dirección contraria uno respecto del otro: por el lado subjetivo, la conciencia alcanza su auto-certeza, se hace conciencia de sí; por el lado objetivo, esta autoconciencia re-siente la exterioridad del mundo como carencia y se intensifica su impulso para la acción exterior. Veamos uno a uno. La conciencia de sí no es otra cosa que la conciencia que se da cuenta de sí misma opuesta a su Otro: es una primera negación, porque comienza por negar identificarse con su Otro. Es, en principio una negación de la alteridad: "La verdad de la conciencia es la autoconciencia y esta es el fundamento de aquella de tal modo que, en la existencia, toda conciencia de otro objeto es autoconciencia; yo sé de mí, por tanto, en él" (Hegel, 2005, § 424 [W10, 213]). La autoconciencia es el dominio del *yo=yo*, pero esta certeza de sí tiene un mundo delante que es su negación. Esta objetividad es su límite que ella siente como limitación y, por tanto, en esta autoconciencia abstracta irrumpe la necesidad de ir más allá de aquella tautología vacía del yo, es decir, la autoconciencia debe actualizarse en el mundo, hacerse concreta: nace el impulso o tendencia (*Trieb*), la espontaneidad del querer y del querer-se en el mundo. La autoconciencia es consciente de su libertad y quiere actuar. Por su dinamismo, se propone dos cosas: dotarse de un contenido que la libere de esa certeza tautológica y, luego, retirar del objeto externo su aspecto de mera exterioridad, de inmediatez ajena: "La autoconciencia... es el impulso de poner lo que ella es en sí...y el impulso de liberarse de su sensibilidad, superar la objetividad dada y a ponerse idéntica consigo" (Hegel, 2005, § 425 [W10, 213-214]). Objetivar su subjetividad y subjetivar el objeto externo es un doble deber: el de actualizarse y el de abandonar su alienación –es el deseo.

Se ha establecido así la dialéctica interna de la vida moral, el combate dinámico de la autoconciencia con el mundo y consigo misma. La autoconciencia posee un apetito que impulsa al yo por la urgencia del deseo. En el plano antropológico, el alma sentía una necesidad, pero esta era corporal, *interior*; en el plano fenomenológico, donde domina la escisión sujeto-objeto, el deseo es la carencia alojada en la conciencia. Hasta aquí, la autoconciencia no es ni buena, ni mala, es solo una voluntad a la vez neutra y deseante. Pero se ha suscitado un nudo de oposiciones: oposición al interior de la autoconciencia entre sus afecciones naturales, sus deseos, y la universalidad del mundo en que debe actuar; oposición entre ella y el mundo, porque su libertad de desear no coincide necesariamente con la libertad universal que reina en el mundo; oposición en el mundo externo, porque este no es como debe ser; por el contrario, está plagado de discordancias y rupturas. La moralidad es el terreno de la mayor contradicción.

Ciertamente el fin de la acción humana es hacer concordar su libertad interior, sus impulsos, su interés con la ley universal, pero esto no está resuelto de antemano, porque también puede

tomar la decisión arbitraria de privilegiar su particularidad. Es una relación dialéctica, porque el sujeto moral es una sola voluntad, pero con dos realidades que pueden oponerse: su naturaleza finita, impulsos, deseos, por una parte, y, por la otra, su naturaleza espiritual vinculada a la ley y al derecho común de los demás. El bien y el mal resultan así inseparables y se condicionan uno al otro, porque solo el ser que es capaz de ser bueno es capaz de ser malo. El mal existe necesariamente como posibilidad, pero esto no cancela la libertad humana: "La naturaleza del mal es, pues, que el hombre pueda quererlo, pero no tenga que quererlo necesariamente" (Hegel, 1999, § 139, Agregado [W7, 265]).

Para Hegel, el mal es un problema de la libertad de juicio, de elección y de acción que no se hunde en el misterio religioso o metafísico. Es un acertijo de la libertad. Este es su único misterio, pero es un gran misterio para el entendimiento que separa al bien del mal como dos entidades independientes, cada uno con su fundamento, cada uno con su necesidad propia, cada uno con su divinidad, sin posibilidad de transformarse mutuamente. Desde luego, concebidos de esta manera, el bien y el mal pierden su carácter sustantivo propio, es decir, pierden una existencia en sí, previa y exterior a todo, por la cual parecen servir de paradigmas para cualquier acción humana. Por el contrario, puestos en oposición, cada uno refiere a su contrario. Por su propia dialéctica, la moralidad puede fácilmente trocarse en inmoralidad absoluta. La pregunta que el agente moral se hace en la filosofía de Hegel es entonces: ¿Qué puedo y debo intentar? ¿Qué motivos e impulsos debo darme para la acción? Así puede responder a esa contradicción latente que le da la posibilidad del bien o del mal. ¿Logrará la conciencia resolver esa contradicción o bien sucumbirá en ella?

2. Crimen y castigo en Hegel y Dostoyevski

El título de nuestro trabajo evoca, desde luego, la obra de Dostoyevski. Haremos una breve referencia a *Crimen y Castigo* para tratar de ejemplificar, con Raskólnikov, esas contradicciones internas de la voluntad natural cuando se propone actuar, pero fracasa como agente moral.

2.1 El propósito, la responsabilidad y el mal

El término alemán "Vorsatz" (*propósito*) que Hegel introduce en la *Filosofía del Derecho* debe ser comprendido en referencia, por una parte, a "Vorsetzung" (*proposición*) y, por la otra, a "Voraussetzen" (*presuponer*) (Quelquejeu, 1972, p. 261). El propósito tiene, en efecto, esas dos características: es la acción de una conciencia finita en el orden de la existencia y tiene como presuposición un mundo que se le presenta como contingente: "la finitud de la voluntad subjetiva en la inmediatez de la acción consiste inmediatamente en que para su actuar tiene un objeto exterior presupuesto, rodeado de una multitud de circunstancias" (Hegel, 1999, § 115 [W7, 215]) [...], "pero puesto que por esta presuposición la voluntad es finita, el fenómeno que se encuentra en el objeto es, para ella, contingente" (Hegel, 1999, § 117 [W7, 217]).

El propósito es la primera afirmación de sí en la existencia. En el momento del *Derecho abstracto*, la persona solo tenía que obedecer a la ley de propiedad. Ahora, como agente moral, el sujeto se compromete en su acción, y su primer paso es darse un propósito. Con el propósito aparece una verdadera iniciativa con la cual debe reconocerse, por eso se dice a sí mismo: la acción debe ser mía, reivindicada por mí, es preciso que *yo* esté investido en ella. La agencia moral es libre,

pero por ahora está en su fuero interior, en la subjetividad del querer proyectándose al mundo exterior: el sujeto personifica la ley de su acción. El propósito tiene como aspecto exterior a la responsabilidad. En efecto, la acción se realiza en el mundo contingente y, por tanto, el alcance de la acción está asociado al propósito que la animó. El sujeto acepta ahora tácitamente reconocer como suya esa acción exterior. Los demás están autorizados a ver su acción como expresión de su libertad: el agente es responsable y la acción puede serle imputada. Este es el valor, pero también la desgracia del propósito, porque es inherente a la finitud de la voluntad que el acto que realiza en el mundo tenga consecuencias imprevistas. Realizada en la contingencia, la acción será más o menos inapropiada al propósito que la engendró. El sujeto moderno obtuvo una mayor libertad interior que se refleja en la formación de su propósito, pero tuvo como contrapartida la obligación de asumir la entera responsabilidad de su acto; el sujeto ya no puede refugiarse en ninguna divinidad externa.

Pero justamente porque es subjetivo, una mera consulta al interior de sí mismo, el propósito es aún *formal*. Su formalismo consiste en que, por ahora, la voluntad no quiere más que su propia realización y no tiene nada exterior a ella. Ella quiere su realización, pues de otro modo no sería libre, sino dependiente; si ningún otro precepto la contradice, ella solo busca actualizarse. La voluntad quiere algo exterior y lo quiere desde su interior: hay una diferencia entre el querer y el objeto querido, una diferencia entre la forma y su contenido. El propósito es una afirmación de sí, pero solo de sí, y por ello la voluntad empuja aquí a las cosas mundanas al exterior de sí, pues no tiene otro contenido que sí misma. El propósito es asimismo formal, porque al elegirlo la voluntad se cree libre, pero ignora que sus fines le han sido puestos por su origen natural, es decir, por las afecciones que le vienen de fuera en tanto que ser sensible. Ahora bien, cuando consulta su interior, lo que el sujeto encuentra es el tumulto: esos impulsos se oponen y se contradicen unos a otros, obedeciendo a su propia dialéctica:

> Los instintos e inclinaciones son, en primer lugar, el contenido de la voluntad y solo la reflexión está por encima de ellos. Pero los instintos se impulsan entre sí, se molestan recíprocamente, todos quieren satisfacerse. Si elijo uno de ellos y pospongo a los demás, me encuentro en una limitación destructora, pues de esta manera he abandonado mi universalidad, que es un sistema de todos los instintos (Hegel, 1999, § 117 [W7, 68]).

El propósito es agencia moral, pero se encuentra mucho más cerca del arbitrio de la voluntad que de la eticidad, porque sólo está buscando su realización y no tiene otro contenido que el contenido contingente dado, por su origen, en la sensibilidad. La semejanza de esta forma de la voluntad con el arbitrio es evidente, pues ambos se encuentran en la misma situación: son voluntad reflexionada, pero en un momento de extrema escisión entre el sujeto y el objeto, un momento de no-identidad entre el querer y el propósito que se persigue en el mundo. Por ello, en el propósito ya está alojada la posibilidad del bien y del mal. Desde luego la voluntad puede adoptar la ley universal, pero si no tiene otro contenido que sus impulsos e inclinaciones también puede obedecer a estos. La voluntad quiere, ella no se equivoca, pero lo que quiere puede no coincidir con el bien. La equivocada no es, pues, la voluntad, sino el juicio que la

orienta. La razón está activa y el deseo es suyo, pero es contingente (puede ser, pero puede no ser) que este coincida con la ley universal. En la formulación del propósito no hay nada más que contenga a la voluntad. Es la prueba de que el propósito no es un reino independiente, sino es un dominio de la voluntad natural susceptible de ser destruido por sus propias contradicciones: "El arbitrio no es la voluntad en su verdad, sino, por el contrario, la voluntad como contradicción. En el arbitrio, el contenido no está determinado por la voluntad, sino por la contingencia" (Hegel, 1999, § 15, Observación [W7, 66]).

En esta situación se encuentra el personaje de *Crimen y Castigo*. Raskólnikov no es un criminal empedernido; es simplemente un estudiante que está rodeado de una profunda miseria. Pero se ha ido formando en él la idea de asesinar a una vieja usurera a quien desprecia y considera "menos que un piojo". Tal idea no se le presenta bajo su rostro criminal, sino bajo el disfraz de propósitos altruistas: hará uso de los bienes robados para fines humanitarios, concluirá sus estudios y salvará a su hermana del matrimonio ominoso con el terrateniente K. El propósito criminal se había deslizado lentamente en su conciencia: meses antes, Raskólnikov había publicado un importante artículo en el que sostenía que la humanidad está divida en dos grandes clases: lo seres ordinarios y los seres extraordinarios, unos cuantos individuos que están por encima de las leyes. Estos, piensa Raskólnikov, no cometen crímenes porque tienen el derecho moral de ignorar las leyes terrenales. Como ha cancelado la ley, se ha refugiado en sí mismo. Pero la naturaleza de R. no es perversa y tal idea no logra acallar sus escrúpulos morales; una dialéctica mortífera se libra en su interior que se refleja en su pensamiento después de haber hecho una "visita de ensayo" al departamento de la vieja: "¡Oh Dios! Qué repugnante es todo esto... ¿Cómo pudo ocurrírseme una cosa tan atroz?". (Dostoyevski, 1972, I, p. 22)

La primera parte de la novela está dedicada a las vacilaciones internas de Raskólnikov. Este debe sofocar su resistencia moral antes de pasar al acto, pero no logra dominar la lucha infernal que se desarrolla en su interior entre sus impulsos. Todo se desarrolla en su fuero interno. Una mañana, después de un sueño conmovedor, por el que cree que por fin se ha librado de tan espantosa idea, se entera por azar que la vieja estará sola a cierta hora del día siguiente. Es un detalle insignificante, pero su alma ya está perturbada: "sintió de pronto en todo su ser que ya no tenía libertad de pensamiento y voluntad... fue como si parte de su ropa se hubiese trabado en los rodillos de una máquina y se viera arrastrado dentro de ella...". (Dostoyevski, 1972, I, p. 67) La conciencia moral ha dejado de actuar; la razón ya está entregada al servicio de los impulsos "...su análisis estaba cumplido: su casuística estaba tan afilada como una navaja de afeitar y ya no pudo encontrar objeciones de conciencia en sí mismo". (Dostoyevski, 1972, I, p. 67)

2.2 La intención y el falso bienestar

En la *Filosofía del Derecho*, el momento posterior al propósito es la formación de la intención y la búsqueda del bienestar. La intención no agrega nada al fin establecido por el propósito, pero le da un mayor alcance. Hay más en la intención que en el propósito, porque el sujeto ya no se consulta solo a sí mismo, sino que debe considerar el dominio exterior a su acción. Hegel hace uso del término "Absicht", el cual contiene en sí la idea de abstracción: hay aquí un "Sicht", es decir, un ver, un saber por el que el agente reconoce que fuera de él hay un orden,

una regla, una racionalidad donde su acto se despliega. No hemos abandonado el dominio de la moralidad, es decir, el de la reflexión interior, pero esta descubre un grado de universalidad inherente: "El propósito, en cuanto parte de un ser pensante, contiene no solo la singularidad, sino esencialmente el lado universal: la intención" (Hegel, 1999, § 119 [W7, 223]). La intención acentúa el carácter racional del acto moral. Es la *motivación* del agente, pero indica que este debe poseer un saber que considera a la racionalidad universal donde su acto será valorado:

> Si alguien comete un delito tal, se le pregunta por qué lo ha realizado. No se le pregunta por el homicidio mismo, sino que hay en él un particular positivo. Lo que importa es el móvil... el móvil de un hecho es, pues, más precisamente lo que se denomina el factor moral que tiene el doble sentido de ser universal en el propósito y particular en la intención (Hegel, 1999, § 121, agregado [W7, 229]).

La intención posee entonces dos determinaciones fundamentales: primero, la cualidad universal de la acción no solo en sí, sino querida por el agente y puesta en acto por su voluntad subjetiva; segundo, la acción es concebida como sabida por el agente en tanto ser pensante. Por la primera, además de estar comprometido en su acto, el agente busca su satisfacción. Previamente, en el propósito, sólo buscaba su actualización, ahora busca su satisfacción. El acto tiene un interés que lo moviliza: su propio bienestar. Para Hegel, no se puede obviar el interés emocional del agente, su felicidad, ante la cual todo lo demás tiene un papel de medio. El sujeto tiene derecho a buscar su felicidad mediante sus actos: "La satisfacción de ese contenido es el bienestar o la felicidad en general y en sus determinaciones particulares, lo cual constituye los fines de la finitud" (Hegel, 1999, §123 [W7, 230]).

Exteriorizarse para alcanzar su felicidad es un derecho de la subjetividad moderna y no es deshonroso. Kant exige una separación entre el corazón y el deber moral; para Hegel, por el contrario, no hay por qué pedir que el móvil subjetivo sea excluido de la acción moral. No hay nada degradante en el hecho de ser feliz; frente al hombre no puede existir nada espiritual más elevado. De hecho, la libertad de alcanzar su felicidad constituye la identidad del sujeto moral moderno: el sujeto moral es sus actos, es la serie de sus acciones y tiene valor o no en función de esas acciones. Para Hegel, no hay, pues, la posibilidad de un interior bueno que luego se traduce en acciones horribles. Al sujeto se le juzga por sus hechos, no por una voluntad interior supuestamente buena, pero inaccesible. Este derecho a la libertad exterior es una adquisición reciente y "constituye el punto central y de transición en la diferencia entre la antigüedad y la época moderna" (Hegel, 1999, §124, observación [W7, 233]). Por su segunda determinación, la intención involucra al agente en tanto que ser pensante. El propósito no iba más allá de actualizarse en la existencia inmediata; la intención, en cambio, involucra alcanzar en el mundo ese objetivo elegido entre muchos otros fines posibles. Con la intención se llega a un alto nivel de universalidad: ya no se trata solo de "yo soy el autor del acto", sino de "yo soy el autor de ese acto cuyo conocimiento de causa y cuyas consecuencias me incumben, porque lo he querido al pensar y al actuar después de libre deliberación". La intención incluye la consideración de la racionalidad compartida con los demás, por eso estos le juzgarán responsable no solo de lo acontecido, sino de haberlo *sabido* y *querido*, habiendo hecho uso de su juicio deliberativo en el querer.

Reaparece aquí la dialéctica del bien y del mal. En la intención persiste una posible escisión entre libertad particular y libertad universal. “Dado que lo universal existente en y para sí, diferente de aquel contenido particular, no se ha determinado aún más que como derecho, aquellos fines particulares pueden ser distintos de él y serle o no adecuados” (Hegel, 1999, § 125 [W7, 236]). Cierto, la felicidad como auto-realización es un derecho, pero las determinaciones de la felicidad particular no necesariamente son las mismas que las de la libertad verdadera. La felicidad y el bienestar que el agente tiene con el derecho de perseguir no es una reflexión solipsista: su acción moral se refleja en un mundo y, por tanto, su reflexión debe concordar con la racionalidad, la libertad y el bienestar de los otros. El sujeto moral vive en esa contradicción que Hegel hace más explícita en la *Enciclopedia* de 1817:

> La conclusión universal es que el sujeto moral, como la unidad de sí mismo de la oposición, que es igualmente independiente de los extremos, es esa contradicción interna y, como identidad, es la actividad y el impulso de superar esa contradicción, esto es, actuar, realizar el fin y hacer el mundo conforme a ese fin (Hegel, 1817, § 418).

La intención está amenazada por un doble peligro: por el rechazo a la razón (es decir, dar a la intención particular una importancia absoluta) y por el formalismo de la intención, que consiste en pretender que el sujeto puede por sí mismo decidir el valor de la acción, como si esto estuviera a su alcance. La intención moral es una figura de la libertad moderna, pero se encuentra en el momento más abstracto del espíritu: es el cogito, el “yo quiero” como certeza única que se revela a sí mismo y para el cual lo exterior, incluido el derecho y el deber, es contingente (esto es, pueden ser o no ser). El mal está a la vista:

> El mal es la pura reflexión de la subjetividad en sí misma contra lo objetivo y universal, es la semejanza totalmente abstracta, la inmediata perversión y aniquilación de sí mismo, porque, en contraste, es inmediatamente la pura identidad consigo mismo. La acción del mal es la expresión de esa perversión en la cual los momentos del concepto tienen la forma de una realidad externa, en relación una con la otra (Hegel, 1817, § 428).

En la moralidad, el sujeto sabe que, en sí mismo, es el poder de decisión sobre la voluntad: es la conciencia que juzga desde su vanidad absoluta, una certeza no-objetiva, sino puramente subjetiva. Pero al elaborar un propósito y una intención, la conciencia está expuesta a esas contradicciones externas e internas. Y si no hay otra dimensión en la que esas oposiciones puedan ser superadas, el sujeto puede permanecer atrapado en ellas, sin ser capaz de lograr una verdadera identidad moral. El juicio que pronuncia puede llevarlo al bien o al mal, porque al interior de sí estos pasan de uno a otro, dado que desde un punto de vista subjetivo toda acción puede ser justificada: el bien se trastoca en mal y el mal se trastoca en bien, en una dialéctica inmediata que nada interior puede frenar: “Debido a esta certeza auto-juzgante, a la reflexión de la subjetividad abstracta, que en su singularidad es infinita, se producen dos formas que pasan inmediatamente la una a la otra: la conciencia moral (*Gewissen*) y el mal (*das Böse*)” (Hegel, 1817, § 427). Esta dialéctica muestra que el bien no es un don divino o un

don de la naturaleza, sino el resultado de una educación. Hegel no cree, como Kant, que basta una buena voluntad, cuyo valor absoluto excluye por completo al mal. El mal tampoco es una desobediencia a los mandatos de Dios, producto del arbitrio. El pensamiento racional no acepta ni la solución metafísica ni la solución religiosa; para el pensamiento racional, el mal pasa por una dimensión especulativa de la libertad, porque tanto el bien como el mal participan de la misma dialéctica de la voluntad:

> El bien y el mal) pasan uno al otro, porque el sujeto, en su singularidad, se sabe como aquel que decide en tanto no se queda en esa abstracción, sino que, enfrentado al bien, se da el contenido de su interés subjetivo (Hegel, 2005, § 511 [W10, 317]).

El mal existe necesariamente, pero no es necesario que el ser humano elija el mal. Para evitarlo es, pues, indispensable aprender a ser libre. La libertad individual del sujeto moderno es un logro del género humano a lo largo de la historia, pero plantea interrogantes reales. La certeza subjetiva y la satisfacción son elementos esenciales de la vida actual moralmente buena, porque una buena voluntad universal no es posible sin el interés particular del agente, pero si este se separa de lo universal, de la eticidad, se traiciona a sí mismo, porque se aleja de su propio concepto.

Las intenciones de Raskólnivok no se cumplieron. Todo salió mal en el momento del crimen: no sólo mató a la vieja, sino también a la buena e inocente Lísveta, quien llegó inesperadamente a la escena. La voluntad de acero que creía poseer lo abandonó: actuó en tal estado de pánico, que olvidó las precauciones más elementales. “El miedo iba dominándolo más y más no tanto por temor, sino por el horror y la repugnancia de lo que había hecho. Esa sensación de asco surgió en él, haciéndose más intensa a cada minuto”. (Dostoyevski, 1972, I, p. 73) Las dos partes de la contradicción, que antes estaban unidas por la casuística de su conciencia, se han escindido y ya no pueden sostenerse. Raskólnikov hizo un juicio apodíctico: comparó a la usurera con su concepto de “ser extraordinario” y por ese desprecio olvidó que nadie tiene derecho a tomar la vida de otro. El bienestar de la humanidad que pretendía no era más que un disfraz del egoísmo. Los bienes robados no le produjeron ninguna felicidad y acabaron sepultados, olvidados bajo una enorme roca. Raskólnikov no es un monstruo moral y, sin embargo, al equivocar el juicio de su intención, cometió un crimen monstruoso.

2.3 El acto criminal y el castigo

El delincuente ha cometido su crimen. Como agente moral había fracasado mucho antes de cometerlo, pero ahora ha inscrito en la existencia esa malformación de la razón. La cuestión ha adquirido una doble dimensión: es un hecho real y es un acto humano; es preciso atender este doble aspecto.

En cuanto a lo primero, el delito es un hecho real que ha dañado y alterado algo (una propiedad, una vida), pero Hegel insiste que, desde el punto de vista lógico, es un hecho nulo: “Esa existencia es lo contrario de sí misma y, por tanto, es en sí misma nula” (Hegel, 1999, § 97, Agregado [W7, 186]). Suena un tanto sorprendente, pero con ello se afirman varias cosas: primero que la injusticia es un ser deficitario que no se debe a sí mismo, un ser incompleto cuya existencia

es la de un ser-para-otro. Segundo, que el crimen no es una existencia necesaria, sino un ser contingente, debido al arbitrio subjetivo. Pero en un sentido más relevante, la existencia del crimen es una nulidad lógica, porque, siendo una negación de la libertad universal, el crimen se niega a sí mismo y, por ende, su existencia tiene necesariamente que ser suprimida. Su ser deficiente se muestra justo, porque el delito reclama su propia eliminación. El crimen no es un ser, sino la negación del ser: es pura negatividad. Desde su juventud, Hegel había reflexionado sobre el crimen como el paradigma de la negatividad improductiva. Es innegable que el delito tiene una horrible existencia, pero es negatividad estéril: no ha hecho más que negar la realidad de un viviente, pero fijando esta negación. El crimen es una regresión que no afirma la vida, sino que la cancela y, siendo pura negatividad, lo negativo en general, exige su propia cancelación que corre a cargo de la ley en su forma universal: “Las Euménides duermen, pero el delito las despierta y así es el propio hecho el que impone su consecuencia” (Hegel, 1999, §101, agregado [W7, 196]). La negación de esa negación yerma es el castigo.

El castigo no es más que la respuesta de la ley ofendida. La acción delictiva es un ser, pero es lógicamente solo la mitad de un ser, cuya otra mitad es el castigo. Ahora bien, entre todas las prácticas sociales, castigar es una de las más perturbadoras, porque es hacer sufrir a un ser humano. Por tanto, ha sido necesario en la modernidad elaborar un conjunto de doctrinas destinadas a justificar racionalmente el castigo, esto es, darle un significado y ciertos límites. En este punto, la filosofía de Hegel tiene una originalidad que merece ser considerada, porque ha dado lugar a constantes malentendidos. En efecto, Hegel ha demostrado que la génesis del crimen se encuentra en la acción humana libre. El crimen al que él se refiere pertenece solo a nuestra modernidad, porque sólo esta corresponde a un régimen de sujetos que se auto-legislan. Por tanto, para Hegel el castigo no puede tener otra justificación que la que descansa en un régimen de libertades compartidas; por ello tiene dos puntos esenciales: primero, el castigo es justo y, segundo, debe afectar esencialmente a la libertad del delincuente.

El castigo es justo, porque no es una injuria cometida al delincuente, sino el contragolpe del crimen. Si el castigo es separado del delito parece un mal injustificado causado a un ser humano y deviene algo malo en sí. Pero cuando se le vincula a la primera negación, no es sino la negación de una negación y, por tanto, como doble negación, produce el restablecimiento de la ley violentada. El crimen es algo puntual: es el acto de un ser humano que dañó o alteró algo real, pero la ley que ha violentado es lo universal y esta no está a su alcance: “La oposición entre el crimen y la ley es de contenido; el crimen desafía a la ley, pero esta existe” (Hegel, 1978, p. 319 [W1, 338]). Si lo opuesto al crimen efectivo (una propiedad, una vida) ha sido cancelado, el concepto de ley se conserva y ahora el delito solo expresa una falta, una carencia, mientras que la ley sigue intacta en su concepto y se vuelve contra él: “entonces se llama ley punitiva” (Hegel, 1978, p. 319 [W1, 338]). Cierto, en el castigo la ley ofendida adquiere el feo aspecto de la coerción y la represión, pero a la vez hace del derecho algo real, algo que abandona su existencia meramente textual en los códigos para hacerse real, una institución que castiga. Es por este restablecimiento del derecho que la ley no puede perdonar: la ley no puede indultar al delito, porque entonces se cancelaría a sí misma. El crimen es un ser imperfecto que anula la continuidad de la vida; si se omite su relación antagónica, la ley quedaría suspendida en el aire,

como un simple ideal y el crimen quedaría como una aberración, como algo incomprensible a la razón, a pesar de que es una acción consciente humana. Pueden perdonar la víctima o el juez, pero el concepto de ley no puede hacerlo. El cumplimiento efectivo del castigo puede ser contingente, pero el concepto no puede serlo sin auto-suprimirse; por ello, perseguirá sin cesar al culpable. También en la vida práctica es necesario castigar por razones conceptuales: el propósito del castigo es designar ciertos actos que son crímenes de otros actos que, siendo dañinos y perjudiciales, no son crímenes, en la medida en que no afectan al régimen universal de libertades. Por tanto, sin castigo la categoría misma de crimen desaparecería. El castigo es el plano lógico; en el plano práctico, es la eliminación del mal y la efectuación de la ley.

En segundo lugar, el castigo debe afectar esencialmente a la libertad del malhechor. Tal o cual acto es un crimen, porque ha sido concebido en su propósito, deliberado en su intención y realizado en la vida práctica por una voluntad libre y pensante, haciendo un mal uso de la libertad, libertad que el criminal le ha negado a otro. El infractor cometió un delito: es la libertad de uno contra la libertad de todos. Es cierto que dañó algo en la existencia y por ello afectó un valor cuantitativo: es un perjuicio. Pero el perjuicio es algo material, cuantificable, algo que puede recibir una compensación en términos de valor –importante, sin duda, pero no esencial. Lo esencial para Hegel no está en el plano cuantitativo, sino en aquello que ha sido quebrantado: la libertad, y esta es el fundamento verdadero, porque en ella descansa la idea de que ambos, víctima y victimario, pertenecen a un orden común.

La génesis del crimen se encuentra en la dialéctica de la acción de la conciencia finita y su libertad. El fundamento del castigo es entonces la libertad y no puede confundirse con la pena jurídica. Se comprende ahora mejor por qué Hegel se diferencia de otras doctrinas de la pena, sean estas redistributivas, coercitivas o utilitarias:

> En diversas teorías de la pena –de la prevención, la intimidación, la coerción y otras– como elemento primordial es puesto el carácter superficial del prejuicio y lo que, por el contrario, debe resultar, se determina de manera superficial como un Bien (Hegel, 1999, § 99, Obs. [W7, 187-188]).

Esas doctrinas son *superficiales*, porque convierten en esencial los problemas materiales y los mezclan con "triviales representaciones psicológicas sobre la fuerza y la atracción de los estímulos sensibles en contra de la razón" (Hegel, 1999, § 99, Obs. [W7, 187]). Por ejemplo, una doctrina de la pena que descanse en la amenaza, primero como advertencia y luego como cumplimiento, no puede justificar el castigo, porque supone que el hombre no es libre, dado que requiere del miedo para contenerse y ella actúa "como se muestra un palo a un perro, y el hombre, por su honor y por su libertad no debe ser tratado como un perro" (Hegel, 1999, §99. Agregado [W7, 190]). Hegel no acepta, ni por un momento, que el ser humano sea tratado como una bestia. El criminal cometió un acto odioso y, sin embargo, en su fuero interior, reflexionó cómo realizarlo, lo ha *querido*, de manera que no dejó de ser racional; es, por tanto, con esta dignidad que debe ser castigado. En el fondo, las teorías jurídicas de la pena fracasan en justificar el castigo, porque tienen un pobre concepto del delincuente y un pobre concepto del significado del delito. Ellas consideran al ser humano como una bestia a reformar, un bicho a eliminar o un ejemplo didáctico para los demás. Pero en todos los casos le niegan la dignidad de sujeto racional y libre.

Es por esto que Hegel insiste en que el castigo debe tener un fin y un ideal ético, un *telos*, porque lo que está en juego es la dignidad y el derecho de un ser humano que ha fracasado en el uso de su libertad. El crimen no es un mal de la naturaleza, ni una pérdida temporal de la razón, ni una deserción a la ley divina, sino un uso equivocado de la razón y la voluntad. No hay entonces por qué retirarle ninguna culpabilidad y ninguna responsabilidad al criminal: ni ha dejado de ser racional, ni ha dejado de ser libre. La justificación del castigo descansa en la libertad, porque antes de preguntarse si el criminal es un ser corregible o eliminable, es preciso dejar claro que él violento su libertad y la de todos y, por ello, debe recibir un castigo que restablezca ese orden sin el cual nadie, ni él mismo, puede ser libre.

El criminal es un fracaso de la voluntad libre; por eso, la pena solo restablece el derecho si el culpable es respetado en su racionalidad y su acto es puesto en relación con el régimen de libertades. Puesto que él ha *querido* racionalmente su acción, también ha *querido* las consecuencias de ella y tiene el derecho de ser castigado: "(El castigo), por tanto, es un derecho en el delincuente mismo, es decir, puesto en su voluntad existente en su acción" (Hegel, 1999, § 100 [W7, 190]). Se dirá que en el mundo real el criminal no desea reivindicar este derecho sino evadirlo, pero esta es sólo una manera más de volver a perder la libertad y la dignidad. Es una mendacidad estúpida esperar que la ley se olvide de uno, o que la bondad de Dios lo lleve a ocultarse la gravedad de nuestras faltas. Para esta perspectiva farisea, escapar al castigo sólo puede ser producto de un olvido o de una mentira, y por ello el delincuente aún carece de la dignidad de ser responsable de sus actos.

A partir de su crimen, Raskólnikov siente una profunda escisión entre la vida y él mismo: "Una sombría sensación de soledad angustiante y permanente fue cobrando forma en su alma... sintió con toda claridad que jamás podría apelar a la gente, a nadie, aún si fuesen sus hermanas o hermanos". (Dostoyevski, 1972, II, p. 89) Además, el crimen revela a Raskólnikov la verdad de sí mismo: él mismo no comprende por qué ha matado, aquello que hasta entonces se había disfrazado de propósitos humanitarios no era más que "orgullo satánico". Su fracaso le ha mostrado que no era un hombre extraordinario, sino un simple hombre entre muchos otros: "No maté por obtener riquezas o por hacerme benefactor de la humanidad. ¡Patrañas! ¡Ahora lo sé todo!". (Dostoyevski, 1972, V, p. 308) Sin embargo, el asesinato no lo ha hecho abandonar las filas de la humanidad. El comisario Petrovich, quien lo ha descubierto, le dice: "Lo veo a usted como un hombre de carácter noble y no sin rudimentos de magnanimidad [...] su crimen es algo fantástico y sombrío, un caso moderno, un incidente de esta época en la que el corazón del hombre está perturbado] existencia del crimen [...] tenemos aquí sujetos librescos, un corazón desequilibrado por puras teorías" (Dostoyevski, 1972, p. 335). *Crimen y Castigo* no es el relato de la sinrazón, sino un mal uso de la razón: "Y no supongas –le dice Raskólnikov a Sonia en el momento de su confesión– que me lancé a esto como un loco, como un imbécil. Me metí en todo esto como un hombre prudente y esa fue precisamente mi perdición". (Dostoyevski, 1972, p. 308)

2.4 ¿Es posible una reconciliación entre el culpable y la ley? A manera de conclusión

Con su crimen, el delincuente se ha escindido de los demás y se ha escindido en sí mismo. Su voluntad particular, que pretendía elevarse por encima de la ley universal, constata el fracaso

de su propia finitud y sufre el peso de la ley y el derecho. Quizá durante el castigo, él mismo se acuse de haber sido *subjetivo*, de haberse replegado en sí mismo, en su interioridad, en la cual no es posible distinguir el bien del mal, donde no acaban nunca los escrúpulos morales y los sofismas retóricos. Pero ¿puede reconciliarse con la ley y consigo mismo? La *Filosofía del derecho* es muy parca sobre esta cuestión, pero puede darse una respuesta si se consulta al joven Hegel. Desde el punto de vista del entendimiento, para el cual hay una barrera insalvable entre la ley y el crimen, tal reconciliación es imposible. El acto criminal ha sucedido y nada lo hará desaparecer. También ha suscitado la cólera de la ley, que no cesa de perseguir al infractor. Es cierto que, con el castigo, el derecho ha quedado satisfecho y ha dejado de ser hostil al malhechor, pero la ley no se ha vuelto su amiga y, apenas cometa una nueva falta, la ley lo perseguirá con la misma tenacidad. Incluso aceptar la pena y sufrir por ella no puede mejorar al infractor, porque sufrir no hace a su conciencia menos mala. La situación se reduce a una simple oposición abierta entre la ley (universal) y el acto criminal (particular). El problema radica en que entre la ley y el castigo hay una escisión insuperable, porque el entendimiento considera al castigo como algo incondicionado, absoluto y supremo. Para que exista una reconciliación es preciso alcanzar una unidad más alta que unifique esos extremos, un tercer elemento en que la ley y el crimen se conviertan en momentos y no en elementos inconciliables. Si el criminal no alcanza esto más alto, no podrá vencer la enemistad que él mismo ha creado: no podrá escapar a la odiosa realidad del crimen y continuará bajo la amenaza de una retribución implacable. Pero, según el joven Hegel, el ser humano no permanece en tal angustia y por eso Hegel examina dos nociones: la de "vida" y "destino", que buscan reconciliar lo escindido.

En el orden exterior, en la existencia, la vida puede conciliar la ley y el crimen, porque como totalidad ella contiene en sí misma todas las escisiones. La vida es lo indiviso, el círculo perfecto que se cierra sobre sí mismo, superando todo lo que en ella es diferenciado. La vida se revela como el marco al interior del cual debe comprenderse toda confrontación de la acción ética. Elevarse al concepto de vida significa para el malhechor reconocer que lo violentado no era ajeno a él; puesto que la vida es una, era un error creer que podía disponer de la víctima sin que la vida se volviera contra él:

> El criminal pensaba habérselas con una vida ajena, pero lo que destruyó es la propia vida, pues la vida no se diferencia de la vida, ya que ella descansa en la diversidad unida a sí... lo único destruido es lo que la vida tenía de amistoso (Hegel, 1978, p. 322 [W1, 443]).

Elevándose espiritualmente a la unidad superior, el castigo se convierte simplemente en la reunificación del criminal con la vida: es el sufrimiento que la vida impone para lograr su reconciliación. Si la vida puede ser una reconciliación *externa*, en el fuero interior, en la escisión del culpable consigo mismo, tal reconciliación corre a cargo del destino. Quizá el joven Hegel extrajo la noción de destino de la tragedia griega que admiraba. Lo llama "destino" no porque sea una fatalidad inescapable, sino porque en él la conciencia se da cuenta por fin del lazo causal que unifica su fuero interior y su acto. El destino es la serie de causas que une de manera necesaria el estado de su alma, de su razón y su conducta exterior. Y cuando ese vínculo por

el cual las cosas pasan necesariamente es reconocido, la filosofía antigua lo llamaba "Destino". El destino es, pues, la cadena causal que une las determinaciones interiores del alma y las circunstancias que llevaron al sujeto a cometer su delito, es decir, la cadena necesaria que muestra que las cosas son como son y no de otra manera. El destino prueba que su acto no fue contingente, sino resultado obligado por su pobre educación interior: "La ley y el castigo no pueden ser reconciliados, pero se pueden anular y superar en la reconciliación del Destino" (Hegel, 1978, p. 321 [W1, 341]). Frente a la ley, el destino tiene la ventaja de que actúa dentro del ámbito de la vida, por ello es insobornable y mucho más severo que cualquier pena jurídica: "En el caso del castigo como destino, la ley es posterior a la vida y se encuentra en un nivel más bajo que esta" (Hegel, 1978, p. 323 [W1, 344]). En el momento en que el criminal reconozca su acción en el seno de la unidad originaria de la vida, habrá alcanzado una comprensión de sí, dentro de lo universal, que contiene todas las escisiones. En ese momento ya no se creerá sometido a la ley, pues se ha interiorizado en ella.

A modo de conclusión: la vida y el destino son meras intuiciones en el joven Hegel, pero muestran que una superación de la contradicción entre la ley y el culpable es posible, pues se trata de un ser humano racional y espiritual. El criminal que persiste en ver a la ley como algo despótico, no puede sino esperar que la ley violentada se vuelva contra él y lo aplaste: es natural, porque si la ley y el crimen son realidades independientes y opuestas, su encuentro no puede terminar sino en desgracia. Frente a la ley ofendida, el culpable no tiene más que someterse y soportar con resignación la cólera de la justicia; para el concepto de ley intacto, el responsable es simplemente un *pecado con existencia*, un *crimen con personalidad* (Hegel, 1978 [W1, 353]). Pero el ser humano, aun si fracasa como agente moral, no tiene por qué doblegarse de este modo: por medio de la vida la ley pierde su forma ajena y tiránica; por medio del destino, la ley reintegra su forma a su contenido que fueron separados por el daño. Ambas nociones quieren remediar la incapacidad de otras doctrinas éticas para ofrecer una salida humana y digna a la conciencia que ha fracasado ante el Bien. Hegel cree que después del crimen y el castigo, aún hay un ser humano capaz de reconciliarse con la vida violentada. Pero, escribe Dostoyevski, "aquí empieza una nueva historia, la historia de la gradual renovación de un hombre... Esto podía constituir el tema de un nuevo relato, pero nuestra narración termina aquí" (1972, p. 339).

Referencias

Amengual, G. (2001). *La moral como derecho*. Editorial Trotta.

Dostoyevski, F. M. (1972). *Crimen y Castigo*. Traducción R. Cansino. Editorial Aguilar.

Hegel, G.W.F. (1817). *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Oswald's Universitätbuchandlung.

Hegel, G.W.F. (1978). *Escritos de Juventud*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho natural y Ciencia Política*, traducción J.L. Vermal. Edhasa.

Hegel, G.W.F. (2005). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza Editorial.

Quelquejeu, B. (1972). *La volonté dans la philosophie de Hegel*. Éditions du Minuit.

AUTOR

Sergio Pérez Cortés. Profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la UAM- Iztapalapa. Doctor en Lingüística por la Universidad de París X-Nanterre y Doctor en Filosofía por la Universidad de París I-Sorbonne.

Hábito y conflicto en Hegel

Habit and Conflict in Hegel

Félix Duque



RESUMEN

Nada más habitual que el hábito. Y, sin embargo, de seguir a Aristóteles, no existirían virtudes entre nosotros, o sea: aptitudes y habilidades que acaban por configurar la existencia humana. En este ensayo se examina el desarrollo dialéctico del hábito en Hegel, desde la *Antropología* hasta la *Eticidad* (*Filosofía del Derecho*): en el plano individual, desde el estado fetal y el desvarío en el alma sentiente hasta el autosentimiento de sí y el nacimiento del Yo; en el plano colectivo, se atiende más bien a la génesis del hábito y sus fautores: las corporaciones, las instituciones estatales y la opinión pública, hasta desembocar en el extraño estadio del hábito como deshabituación de todo hábito, en el fenómeno de la guerra. Se pone así de relieve el modo en que el hábito es el modo *crucial* de ser entre la individualidad animal y el cuerpo sociopolítico como aparato mecánico que promete vida y amenaza muerte.

Palabras clave: Naturaleza; Espíritu; Mecanismo; Autosentimiento; Sí mismo (*Selbst*); Habitar

ABSTRACT

Nothing is more habitual than habit. And yet, if we were to follow Aristotle, without it there would be no virtues between us, that is to say: aptitudes and abilities that end up shaping human existence. This essay examines the dialectical development of habitus in Hegel, from Anthropology to Ethicism (Philosophy of Right): on the individual level, from the fetal state and the derangement in the sentient soul to self-sentience and the birth of the ego; on the collective level, it is more concerned with the genesis of habitus and its authors: Corporations, state institutions and public opinion, until we reach the strange stage of habit as the dishabituation of all habit, in the phenomenon of war. It thus highlights the way in which habitus is the crucial mode of being between animal individuality and the sociopolitical body as a mechanical apparatus that promises life and threatens death.

Keywords: Nature; Spirit; Mechanism; Self-feeling; Itself (Selbst); Habit

INFORMACIÓN
http://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.74
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21074
Quito, Ecuador

Enviado: noviembre 02, 2021
Aceptado: diciembre 30, 2021
Publicado: enero 10, 2022
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed





AUTOR

Félix Duque
Universidad Autónoma de Madrid - España
felix.duque@uam.es

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
Quiero agradecer a Oled Balaban, Miguel Giusti, Nuria Sánchez Madrid, Marco Sgarbi y Valerio Rocco la atención con que han leído este artículo y las valiosas sugerencias que me han enviado; aquellas que, por premura de plazos, no he podido recoger, servirán -espero- para ulteriores profundizaciones sobre el tema.
Nota
N/A

PUBLISHER



Enrico Berti
in memoriam.
Maestro di color
che sanno di Aristotele

A la segunda naturaleza hay que pelearla
para sacarla de ese estado hipopotámico de tranquilidad
con el ser bajo el calor agradable del agua estancada
Oded Balaban

No sin audacia, por no hablar de atrevimiento, cabría definir quizá la empresa hegeliana como un ensayo de explicitación del empeño humano por habitar *decentemente* la tierra en la Modernidad. El adverbio de modo subrayado remite a *decens*; y, de ahí, al verbo en forma impersonal *decet*: es apropiado o conveniente (p.e. en Cicerón, *De Officiis* 1, XXXI, 113: *id enim maxime quemque decet, quod est cuiusque maxime suum*; en efecto, nada hay más conveniente para cada uno que aquello que le es propio en grado sumo). Ahora bien, según Hegel, lo que más le conviene en propiedad al hombre es desde luego el *pensar* y su puesta en práctica; es por ese rasgo esencial por lo que se distingue de los animales (también ellos, habitantes de tierra: el *pensar* es lo más *propio* del hombre, aquello por lo que se diferencia del ganado, mientras que tener sensaciones es común a ambos: *Enz.* § 400, *Anm.*; TWA 10, 99); y ello, hasta el punto de que: todo lo humano lo es, y lo es únicamente, cuando viene puesto en obra por el pensar (*Enz.* § 2; TWA 8, 42).

Pero, ¿qué tiene ver el pensar con el habitar, y más precisamente, con habitar la tierra? Al respecto, cuando examina el sentido de la *apercepción pura* -el foco supremo subjetivo del pensar en Kant-, y que Hegel entiende significativamente como la actividad de hacer mío [lo existente], señala Hegel: El esfuerzo humano está en general dirigido a conocer el mundo, a apropiarse de él y a dominarlo [atiéndase a esta supuestamente evidente equiparación, F.D.], de modo que, al final, la realidad del mundo ha de quedar por así decir exprimida (o triturada: *zerquetschen*), es decir: idealizada (*Enz.* § 42, *Zus.*; TWA 8, 118). Si por *Realität* del mundo entendemos la naturaleza, entonces es obvio que el pensar, en su respecto práctico, no consiste en otra cosa que en elevar esa presunta realidad (vista como algo consistente, con sentido propio) al nivel ideal, lo cual exige, para empezar, que la naturaleza sea exprimida como si de una naranja se tratara, para extraer de ella el zumo *lógico*, el cual, vuelto y revuelto contra todo lo natural mediante la *libre voluntad*, acabe por convertir esa naturaleza, trabajada y reelaborada, en una *segunda naturaleza* (*Rechtsphil.* § 4; TWA 7, 46; Testa 2009, Novakovic 2017; Khurana 2018). Si esto es así, cabría preguntarse, por cierto, a dónde ha ido a parar la *pulpa* del mundo, desechada, eso que antes he denominado tierra, despreciada ahora como lo que *sobra* de la primera naturaleza tras sufrir tamaña reelaboración, y cuyas consecuencias sufre hoy la entera humanidad, tanto a nivel global (por el catastrófico empeoramiento del clima) como microscópico (en el caso de la

devastadora pandemia del SARS-CoV-2), en un estado por demás de tensión bélica permanente entre las grandes potencias. Sólo al final indicaré sucintamente algo al respecto. Y no sé si saldrá del todo bien parada esa *decencia* al inicio evocada.

Por lo pronto, y por lo que hace al problema de habitar esta tierra (más que de habitar *en* ella, como si a ella no perteneciéramos): una tierra cada vez más transformada en mera *habitación humana*, cabe adelantar dos puntos clave. Primero, que, en cuanto habitante de una habitación que el propio hombre se ha dispuesto a partir de tierra, y contra ella (pues para habitarla es preciso primero *colonizarla* en grado sumo, como si el hombre fuera del todo ajeno a ella), es evidente que el comportamiento humano para con la naturaleza ha de ser *práctico*, *habiéndoselas* con ella como si ésta fuera un ser inmediato y exterior, de la misma manera que el hombre se *las ha* consigo mismo como un individuo exterior y, por ende, sensible, pero que, de este modo, no deja de conducirse, y con derecho, como *fin* frente a los objetos naturales (*Enz.* § 245; TWA 9, 13). En este punto inicial (se trata de las primeras frases de la *Filosofía de la naturaleza*), todavía estamos lejos de una plena *idealización* del mundo. Sea como fuere, lo que Hegel da por sabido es que tal individuo (el cada uno ciceroniano) obra de ese modo *mit Recht*. Algo que sólo más tarde será explicitado.

En cuanto al segundo punto, cabe preguntarse por el modo en que esos objetos naturales, convertidos ahora en productos por la praxis humana, son tratados y considerados en la filosofía hegeliana. Al respecto, la respuesta es tan inmediata como contundente: a la filosofía, tanto esas cosas como los hombres que se ocupan de ellas no le importan absolutamente nada. Todo eso se lo deja Hegel, displicente, al sentido común. Ello, no obstante, reconoce que ese *gesunden Menschenverstand* (sano entendimiento humano) es gran ventaja para un hombre (*eines Menschen*); de nuevo, se insiste aquí en este carácter *individual* e *inmediato*. Pero el sentido común tiene sus límites: En la filosofía -sentencia Hegel- no basta con tenerlo, pues ella abandona más bien todos esos puntos de apoyo, esas costumbres (*Gewohnheiten*), las habituales visiones que se tienen del mundo, a las cuales se atiene el sentido común en su vida y en su pensamiento: su concepto de lo verdadero, del derecho, de Dios. Y, por si fuera poco, añade al margen: Los Estados van siempre contra el sano entendimiento humano. (*Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin. Einleitung zur Enzyklopädie-Vorlesung*, 22. Okt. 1818. TWA 10, 415s.). Ahora bien, si nos atenemos a esta tajante expulsión del ámbito filosófico respecto a las cosas habituales, es obvio que debemos dar por terminado este ensayo -dedicado al *hábito* y su carácter conflictivo- apenas comenzado.

Quizá cabría resolver este enojoso problema acogiéndonos a algo que podríamos tildar de mito del origen, como hace por ejemplo Martin Heidegger:

> ...aquello que a nosotros nos parece natural no es presumiblemente sino lo habitual de una larga habituación (*das Gewöhnliche einer langen Gewohnheit*) que ha olvidado lo inhabitual del que ella surgió. Hubo sin embargo una vez en la que eso inhabitual asaltó al hombre como algo extraño (*ein Befremdendes*) que llevó a asombrarse al pensar (*UKw*, p. 9).

Por cierto, el propio Hegel estaría seguramente de acuerdo en eso de la larga habituación que ha convertido algo en habitual y, por ende, en natural, pero no lo estaría tanto con la afirmación ulterior, de clara ascendencia platónico-aristotélica (recuérdese el *thaumázein* del *Teeteto,*155C-D; y de la *Metafísica*, 982b11ss.), y que Heidegger interpreta *pro domo sua,* según la cual lo habitual habría surgido de algo *Ungewohntes* y *Befremdendes* (y además, una vez y sólo una vez: *einst, in illo tempore*). Pero Hegel no cree en esa mítica trascendencia (o, si se quiere, en ese *trascendentalismo* propio de la diferencia óntico-ontológica). No hay ningún origen absoluto, ni tampoco nada absolutamente inmediato y primero, como una donación primigenia (por no hablar de revelación u *Offenbarung*), ahora olvidada. El sano entendimiento humano bien pude admirarse de cosas que escapan a sus entendederas; cosas que, por cierto, al menos al sobrio Aristóteles no le asombran en absoluto; lo que él tiene más bien en cuenta es que ahora, tras la pacificación lograda por Alejandro, ha llegado el momento de *ponerse en serio a pensar*; algo mismo les decía Hegel a sus estudiantes en 1818, a saber: que, tras las guerras de liberación contra Napoleón, ahora había llegado el momento de dedicarse *decentemente* a lo que a cada uno de ellos -y de nosotros- le es más propio y conveniente: *pensar*.

Pero entonces, ¿de dónde procede lo habitual? Respuesta nada estupefaciente (por decirlo con expresión cara a Ortega): procede del desgaste y obsolescencia de una habituación que ha dejado de ser decente, es decir conveniente y apropiada para la existencia humana, y que ha sido sustituida -de grado o por fuerza- por otra habituación (por otro modo de habitar) que engloba o asume (*hebt auf*) un hábito anterior, llegándose incluso -concesión a Heidegger- al hecho de olvidar ese hábito periclitado. Siempre es ya de siempre demasiado tarde para hablar *filosóficamente* de un origen, de un comienzo primero. Sencillamente, un hábito procede de otro hábito, y así *ad infinitum* (aunque ello -al nivel del entendimiento- sea un infinito *malo*, mientras no se aclare qué sea eso de hábito). Como veremos luego con algo más de detenimiento, no hay que dejarse engañar por la *ordenación enciclopédica*, como si los temas en ella examinados surgieran cronológicamente uno después de otro. Se ha dicho muchas veces, y con razón, que Hegel es el pensador de la historia. Naturalmente, esto es verdad... cuando se trata del estudio de la Historia Universal (lo cual no quiere decir tampoco -dicho sea de paso- que las categorías lógicas subyacentes a ese estudio hayan ido surgiendo en el tiempo a la vez que los acontecimientos históricos a los que convienen).

Claro está que, si esto es así, entonces el problema de qué hacer con las cosas habituales y con los hábitos que las producen parece agravarse aún más. Así que a punto está uno de recordar aquello tan cristiano: Deja que los muertos entierren a sus muertos (Mateo 8,22), y abandonar el asunto por imposible. Sólo que una cosa es ocuparse de asuntos, sucesos o cosas existentes (en este caso: habituales), y otra muy distinta examinar críticamente qué significa el hábito, cuáles son sus características, qué consecuencias tiene la habituación para la vida cotidiana -y aún para más altas cuestiones políticas- y cuál es el *locus logicus* por el que esa habituación alcanza validez, alcance y sentido. La respuesta que Hegel daría a Heidegger, creo yo, sería que no hay lugar alguno donde excavar extrañezas mediante un salto al origen (eso significaría literalmente *Ur-Sprung*, como se indica en el curso *Der Satz vom Grund*). La filosofía no estudia las cosas habituales (para eso están el sano sentido común y, más refinadamente, las ciencias al

ras del entendimiento, cuyo contenido, por demás, reconoce y utiliza la filosofía, reconociendo lo universal que hay en ellas: cf. *Enz.* § 9, *Anm.* TWA 8, 52). Ello no obsta sin embargo para dejar sentado que: En general, la filosofía tiene, en cuanto filosofía, categorías distintas a las de la conciencia habitual; el modo de formarse (Bildung) depende tan sólo de la diferenciación de categorías (*Enz.* § 26, *Zus.* TWA 9, 20). Y es que, en lo habitual, Heidegger cree entrever (como de soslayo: *durch einen Wink*) lo inaudito de su origen. Hegel, por su parte, piensa lo habitual desde un enfoque inaudito; si se quiere: lo asombroso no es el origen, sino el pensamiento -y más, el filosófico-, que no tiene ternura alguna para con las cosas mundanas (cf. *Enz.* § 48. TWA 8, 126). La filosofía hegeliana comprende y comprehende, concibe en suma aquello que el entendimiento se limita a entender, como es natural, *asumiendo* de esta manera las cosas sólo entendidas.

¿Y qué cosa hay más *natural* que el hábito? (Para nosotros, hombres, más natural que la propia naturaleza, a la cual estamos cada vez menos habituados). Al respecto, una breve exploración etimológica podrá servir quizá de introducción a la problemática. En latín, *habitus* es el participio pasado en masculino de *habeor*, la voz pasiva de *habeō*. Significa pues: algo que ha sido retenido, mantenido y, en definitiva, poseído. Por su parte, el verbo *habitō* es un frecuentativo de *habeō*. Así, el habitar es el resultado de la repetición frecuente de aquello que uno tiene y posee, de aquello con lo que uno *se las ha*. Por su parte, *Gewohnheit* (hábito, y mejor: habituación; en francés, más propiamente: *habitude*) es palabra compuesta por el prefijo *ge-*, con el que se forma el participio pasado de los verbos, denotando lo sedimentado por frecuentación y repetición de acciones; la raíz *wohn-*, de *wohnen* (habitar), un verbo emparentado con *Wunsch* (deseo) y *gewinnen* (lograr, ganar); por ende, y como resultado: estar satisfecho, *sich gewöhnen*: habituarse a estar en un sitio. Y el sufijo *-heit* determina *cualitativamente* la raíz. Así que, en alemán, lo denotado por *Gewohnheit* podría describirse como la cualidad de haber habitado; y, se entiende: de seguir haciéndolo. Por fin, el término griego correspondiente: *héxis* (manera de ser, temperamento, hábito), procede del verbo échō, equivalente semánticamente al latín *habeo*. Es importante señalar que una de las formas primitivas de *échō* es schḗsō (cf. *Dictioonnaire, sub voce*), cuyo sustantivo es schḗma: disposición exterior, figura (en Hegel, sobre todo en la esfera lógica, traslada al efecto, del griego al alemán: *Beschaffenheit*; en la *Antropología*, en cambio, el hábito puede ser entendido como una *disposición* tal que, al potenciar mediante el ejercicio el *dispositivo* (*Anlage*) adquirido consciente o inconscientemente, se convierte en un nuevo y más alto dispositivo: la costumbre o *Sitte*; de ahí la *Sittlichkeit*, a la que está dedicada la tercera parte de la *Filosofía del Derecho*). Por su parte, en Aristóteles, el ejercicio reiterado, consciente y deliberado de las *héxeis* conduce a las virtudes dianoéticas, como la *téchnē* y la *phrónēsis*. En cuanto tal, el hábito se aproxima potencialmente a la felicidad, pues el placer (hedonḗ) es la cumplimentación de la *enérgeia*. Por eso, mientras que a la felicidad hay que rendirle honores como a algo divino, en cambio, por lo que hace al *carácter* virtuoso, en cuanto trabazón o ensamblaje estabilizado de *héxeis,* aun siendo igualmente merecedor de alabanza, lo es en menor grado, dado que se trata tan sólo de un logro *potencial*, en cuanto esfuerzo que tiende a la satisfacción de un deseo (como en el *wohnen* alemán; cf. *Eth. Nic.* I, 12; 1101b-1102a).

De este breve repaso etimológico podemos extraer algunas conclusiones, relevantes para nuestra temática. En primer lugar, parece que el hábito es una forma privilegiada del *haber*, de manera que habremos de atender primero a las resonancias de este verbo de clara composición y compostura dialécticos, pues que remite de un lado a una *actividad* por la cual no sólo se distingue el *tenedor* como poseedor de aquello que él tiene y mantiene (es decir, de algo que no existiría sin él, por cuenta propia), sino que se identifica consigo mismo solamente al *negar* que eso que él tiene sea su propio ser; al contrario, ese su ser se da tan sólo como referencia simple a sí mismo *en* la negación de la consistencia de aquello que él tiene (y que aparece, así, como un *ser prestado*, diríamos). Pero, al mismo tiempo que él *pone* esa su posesión como sus *haberes* (tal era el sentido primero, por cierto, de la *ousía* griega), *presupone* aquélla como *su* manifestación, y más: como su existencia externa, por la cual y sólo por la cual el tenedor se conoce a sí mismo; demasiado tarde, pues, como para poder conocerse antes de esas sus posesiones. Por eso, el *habérselas* uno consigo *mismo*, el tener sentimiento de sí, viene de resultas del *habérselas* con las cosas que a mí me *pasan.* De ahí el sentido *pasivo* de esos haberes, los cuales, por ende, pasan a ser inmediatamente *cosa del pasado*.

El primer y más inferior nivel en el que aparece el *haber*, en cuanto distinto al *ser*, es el de la cosa y sus propiedades (siendo su lugar lógico el de la ostensión inmediata de la *Existenz*, en cuanto contra distinta de la esencia o *Wesen*, mientras que en el plano filosófico-natural corresponde a la química, *sensu lato*). Es obvio que la cosa no es sus propiedades, sino que las *tiene.* Pero ella misma no es sino el cruce negativo de *constar* de propiedades, por las que ella se manifiesta y en las que existe (lado activo del haber o tener: *unum e pluribus*) y de *estar compuesta* o *consistir* de materias o estofas (lado pasivo: *e pluribus unum*), que no tienen existencia propia, fuera de ese dar consistencia a la cosa (me muevo aquí, claro está, dentro de las coordinadas de las concepciones químicas, dinamicistas y antiatomistas, de Hegel). Sea como fuere, lo relevante aquí es señalar que este tener o haber no es ajeno a sus propiedades ni se disuelve en sus componentes, sino que *se las ha* sólo en esos haberes. Como dice Hegel: Pero la *cosa* es la reflexión-dentro-de-sí, en cuanto identidad diferente de la diferencia, o sea de sus determinaciones. Ahora bien, que Hegel -como de costumbre- no está interesado tanto en la cosa misma cuanto en su consideración de ésta como algo todavía abstracto y no bien definido de aquello de lo cual es ella *indicio*, lo muestra la continuación del pasaje: El *haber* (o tener: *Das* Haben) viene usado en muchos idiomas para caracterizar el *pasado*: y con razón, pues el pasado es el *ser* [como] *asumido* (*das* aufgehobene Sein) y el espíritu la reflexión de ese pasado dentro de sí (*deren Reflexion-in-sich*); una reflexión en la cual solamente sigue teniendo consistencia ese pasado (*Enz.* § 125, *Anm.* TWA 8, 256).

Esa al punto sorprendente aparición del *espíritu* en este contexto muestra ya lo insuficiente de esa primera reflexión, inmediata, como se muestra, en la esfera precisamente del espíritu, en la definición y tratamiento del alma como si ésta fuera una sustancia, una cosa simple, inmaterial, inmortal, etc., como si estas *propiedades* fueran algo fijo, estático y quieto. De manera que la introducción, o mejor irrupción -literalmente *intempestiva-* del verbo haber para explicar en qué consiste ser cosa, *rompe* esa quietud y deja ver la contradicción en la que caen de consuno el entendimiento natural y la naturaleza, así entendida.

Así se deja ver ya el difícil y complejo desarrollo dialéctico por el que, limitándonos tan sólo a la *Antropología* -en cuyo centro se alza justamente el *hábito*-, el alma (un término en el que resuena el viejo sentido griego de *psyché*) es el principio activo de algo distinto a ella, pero en lo cual únicamente *tiene* ella sensaciones que, para empezar, parece limitarse a sentir: *empfinden*, en el sentido de ser hallada-pero sólo en sí o para nosotros- en lo adverso -señalado en el prefijo *emp*-; latín y griego: *anti*-. Como si se tratara, en esta primera inmediatez, de un yo simple: un pozo carente de determinación, en el cual todo está conservado, sin existir (*Enz.* § 403, *Anm.*; TWA 10, 122). Y, sin embargo, eso que ella siente no deja de ser sensaciones *suyas*; por ellas y en ellas existe, aunque ellas de suyo no existan (recuérdese la dialéctica de la cosa y sus propiedades).

Por cierto, el nivel más alto de esa inmediatez sólo sentida viene ilustrado por Hegel con el ejemplo del estado del feto humano en el útero materno. El nivel intermedio de esta relación -de sabor tan griego- viene resaltado por el filósofo cuando señala que ella no se establece a nivel corporal ni tampoco espiritual, sino *psíquico*: una relación del alma. Alma, la *psyché*, es pues el lugar en el que cuerpo y espíritu, sin llegar a confundirse uno en el otro, se entremezclan en aquello que, para el ámbito paleocristiano, denominaba Tertuliano: *anima carnalis* (cf. Tertuliano, 1956; c. 13). Aquí el cuerpo (*Körper*) se torna cuerpo vivo (*Leib*) y el espíritu se hace *encarnamiento*. Dicho sea de paso, me parece preferible traducir así la Verleiblichung hegeliana (cf. *Enz.* § 401, *Zus.*; TWA 10, 112) por encarnamiento (ingl.: *embodiment*); o bien, en sentido activo, como encarnación, en lugar de incorporación. Y es que, como señala Drew Leder, en un sentido híbrido en el que se conjugan fructíferamente la fenomenología de Husserl y de Meraleau-Ponty con la neurociencia:

> El término 'incorporación' parece implicar un proceso de absorción que operase de forma unitlateral. Mediante una ósmosis fenomenológica, el cuerpo entraña nuevas habilidades, su propia historia temporal, y hasta herramientas, aun cuando están sigan existiendo separadas espacialmente. Sin embargo, la incorporación es también el resultado de una rica dialéctica en la cual el mundo transforma mi cuerpo, al igual que mi cuerpo transforma el mundo (Leder, 1990, p. 34).

En el tema que estamos ahora considerando, todavía no hemos llegado a ese nivel (que sólo se logrará en el paso final de la *Psicología* a la esfera del Espíritu objetivo); porque, dentro del cuerpo de la madre, el neonato no deja de ser un individuo, a pesar de que haya una sola unidad psíquica, inseparada, porque aquél no puede ofrecer resistencia alguna al *influjo* (en sentido literal: algo que fluye, entrando en otro cuerpo) de la madre; por eso la denomina Hegel: *Genius*, utilizando de nuevo -como en la *psyché*- un arcaismo, como si quisiera desplazar así las claras resonancias a la posesión religiosa: sagrada o diabólica (*Enz.* § 405, *Anm.*; TWA 10, 125). Es interesante señalar que, en las lecciones del curso 1827/28, utiliza Hegel al respecto una expresión que, a su vez, remite al Kant de *Idea de una historia universal*: *Anlage* o *Naturanlage* (cf. *Idee*, espec. tesis 1, 3, 4, 6 y 9; *Ak.* VIII, 15-32). La expresión puede traducirse como dispositivo (con intencionada remisión por mi parte al *dispositif* foucaultiano): el lado pasivo del encarnamiento psicofísico (en Foucault, activado sociopolíticamente). Así también, en Hegel: El niño en el cuerpo de la

madre (*Mutterleibe*) tiene el dispositivo (*Anlage*) propio del ser humano; ya es hombre, pero sólo en sí, sin ser todavía autónomo (*selbständig*) (*VPhSG*; *G.W.* 25.2, 674). Y de un modo ciertamente significativo -para el respecto activo, el heredado de los padres-, el filósofo utiliza disposiciones (*Dispositionen*; *VPhSG*; *G.W.* 25.2, p. 675).

Cubriendo ambos respectos, pasivo y activo, el *genio* (en griego: *daímōn*) es entonces: la totalidad del espíritu afectado de mismidad (*selbstische*) (*Enz.* § 405, *Anm.*; TWA 10, 125). Al contrario del indidivuo que afecta, el niño *afectado* no es todavía, pues, *Selbst* (sí mismo). Incluso cabría hablar -llevando al extremo el fenómeno de la posesión- de *infección de por vida*, dado que los dispositivos heredados seguirán siendo eficaces durante toda la existencia humana. No se trata en efecto de nada compartido (*mitgeteilt*), sino de lo recibido originariamente: dispositivos de la enfermedad *(Krankheits-Anlagen*: predisposiciones), así como los demás dispositivos: figura, modo de sentir, carácter, talento, idiosincrasia, etc. (*ib.* 10, 126). Pero esa mismidad *no* es compartida: se extiende por entero sobre la madre y el feto, sólo que -como de costumbre en Hegel- es el lado más arrimado al espíritu el que prevalece. Esa mismidad es como un manto protector (recuérdense las pinturas medievales de la *Madonna*); sólo que, al mismo tiempo, el niño: esa individualidad [sólo] sentida, está *poseída*, completamente llena (*ausgefüllt*) de esta individualidad íntegra (*Zus.*; 10, 127), como si de una oquedad o vasija se tratase (invirtiendo así las tornas: mientras que, físicamente, la madre viene metonímicamente identificada con el seno o útero, psíquicamente es ella la plena y plenificadora, llenando al feto, todavía espiritualmente hueco, con el líquido psíquico de su alma carnal. Por cierto, al final del desarrollo del *Espíritu objetivo*, y con evidentes resonancias paulinas, dirá el filósofo, recopilando todo el recorrido, que la necesidad [lógica], la naturaleza y la historia no hacen otra cosa que servir a la revelación del Espíritu, siendo los vasos (*Gefässe*) de su gloria (*Enz.* § 552; TWA 10, 353; cf. S. Pablo, 2 *Corintios* 4, 7).

Volviendo al punto ahora examinado, mientras que la madre no deja de ser una sustancialidad subjetiva, en cambio el niño: está puesto como individuo sólo de manera exterior. De este modo: Lo sustancial del genio es la entera totalidad de la existencia, de la vida y del carácter. Por ende, Hegel se desprende por así decir de los aromas cristianos para regresar a la antigüedad griega, donde incluso la madre más alta, la *pólis*, plenifica cuerpo y espíritu de sus hijos, marcados como están por su *status* y por el lugar y modo de nacimiento.

Por ello, cuando Hegel se refiere al *genius* (el cual, aun calificando ante todo a la madre, se extiende también a los fenómenos del llamado *magnetismo animal*: el hipnotismo), es difícil no recordar al respecto el célebre apotegma heraclíteo: *ḗthos anthrōpōi daímōn* (DK22B119). Kranz traduce: Para el hombre su sentido [entiendo: el sentido de su vida] es su dios. (*Dem Menschen ist seinen Sinn sein Gott*: DK, p. 78). Otras versiones vierten *daímōn* por destino (p.e. Ruth Holtz (2017): El carácter es el destino del hombre). En ambos casos se vierte la frase (ciertamente críptica) de modo correcto, pero sin agotar su sentido. Para empezar, *ḗthos* no es solamente el sentido [de la vida] ni tampoco su destino: eso sería en todo caso la manifestación o exteriorización -fisiológica o temporal- del *ḗthos*, el cual significa más bien: *habitude* (como primera acepción;

también: *usage, demeure*; cf. *Dictionnaire*, *sub voce*). O sea, precisamente: hábito y, por extensión: carácter (lo adquirido a través de la habituación), aunque, figuradamente, bien valdría hablar aquí también de morada (al cabo, la libertad es en Hegel un *estar en casa* -bei sich sein- d*entro de lo otro*). Por cierto, de *ễthos* deriva el adjetivo: *ễthikós* (moral, concerniente a las costumbres). Así que cabría traducir, con mayor precisión: Para el hombre, el hábito es su *genius* (como si dijéramos: en y por el hábito, el hombre se halla en su propia casa). Es interesante añadir también (por su relevancia ulterior), que ya en griego se confundían *ễthos* y *éthos* (propiamente: usanza, institución); del verbo desusado: *éthō*, el cual perdura todavía -siempre según el *Dictionnaire*- en el participio sustantivado: *tò eiōthós* (lo acostumbrado, habitual), así como en: *hoí eiōthotes* (los amigos y conocidos: *Dictionnaire, sub voce: eíōtha*).

De esa transición fácil (por decirlo con Hume) puede surgir sin embargo una capciosa derivación de *ễthos* (entendido como carácter) a partir del *éthos* (en cuanto usanza, al modo tradicional, antiguo y rural, o como institución: en ambos casos, el hábito surge pasivamente, a partir de una posesión). Como si dijéramos: son la costumbre ancestral o las instituciones sociopolíticas las que forjan la morada en general (la *sangre y la tierra,* la *madre patria*) y el carácter en particular del hombre; por ellas y a ellas, éste ha de ofrecer pensamiento, acción e incluso la propia vida. Esta inversión enciclopédica (hacer del hábito -algo propio del *sentimiento de sí*- una inmediatez sentida, característica de la *mismidad*) acompaña como una sombra todo el desarrollo de la noción de hábito (y no sólo en Hegel, claro está).

Por fortuna, en Hegel es ésta tan sólo una primera etapa en la evolución del alma sentiente. La segunda implica ya un cierto equilibrio entre la sensación interiorizada (el sentimiento) y el alma, que desde la *mismidad* vuelve *en sí* misma. Para nosotros (y sólo para nosotros), se trata ya del nacimiento del yo. En el plano fisiológico, cabría hablar al respecto de *sensitividad*: algo que, por cierto, no *se* siente hasta haber reflexionado, *interiorizado-y-sentido* esas sensaciones; en español, resulta difícil expresar *verbalmente* esa diferencia, ya que tenemos el mismo verbo: sentir, para *empfinden* (sentir algo) y para *fühlen*: sentirse uno a sí mismo al sentir eso; y aquí, de nuevo, aparece el *haben* (haber o tener): la incitación primera se torna en *excitación* (en alemán: *Irritabilität*). Como señala Hegel: no se dice desde luego sensación (*Empfindung*) del derecho, de sí mismo etc., sino sentimiento (*Gefühl*) del derecho, autosentimiento (*Selbsgefühl*) (*Enz*. § 402, *Anm*.; TWA 10, 117). Este viaje de descubrimiento de mí mismo culmina en el total *desprendimiento* de esa exterioridad mía que siento -y con razón- como algo *natural*, para distanciarla de mí como una cosa *extraña* (desustanciándola y *descosificándola*, si decirse pudiera) precisamente al *entrañarla* como *representaciones de mi conciencia*, pasando de este modo de la *Antropología* a la *Fenomenología*. Y en ella, en fin, la conciencia *da razón* de sí en una abstracción total que se torna al punto en la más alta contradicción: el Yo. Llegada a esa meta, el alma ingresa en la libertad abstracta del *Yo* y se convierte así en *conciencia* (*Enz*. § 402, *Zus*.; TWA 10, 122).

También aquí encontramos el apoyo lógico para comprender esa *seipseidad* (ser igual a mí mismo al negar -y por negar- todo lo demás en cuanto distinto de mí) cuando Hegel aborda -como no podía ser menos- la contradicción como doble reflexión quiasmática: la reflexión determinante

resulta ser, al volver sobre sí, la determinación-de-reflexión. Y es que, como apunta Hegel: todo contenido, que, en cuanto tal, es siempre algo concreto (*ein Konkretes*) contiene dentro de sí no solamente determinaciones distintas (como en la cosa, F.D.), sino contrapuestas. Y al punto, añade: Así, p.e., nada hay más imposible que [esto: ser y decir que] yo soy (*dass ich bin*), pues Yo es a la vez simple (*einfache*) referencia a sí y referencia sin más (*ḗlechthin*) a otro. (*Enz.* § 143, *Zus.*; TWA 8, 283). La contradicción se da en la famosa frase misma, si analizamos pronombre y verbo: yo no significa sino estar en referencia a otro: a cualquier ser, con tal de que no sea yo mismo; soy el resultado de negarlo todo, salvo ese *pro-nombre*; por su parte, soy remite al verbo ser, cuya primera definición (y, por ende, contradicción) es que ser es simple referencia a sí (*Enz.* § 112, *Anm.* TWA 8, 231). De manera que cada yo soy en particular equivale al cabo a Yo no soy (no hay algo así como el Yo en general). Por cierto, y dicho sea de paso, con esa imposibilidad (al ras del entendimiento) está dando Hegel una donosa contestación al Yo soy = Yo pienso cartesiano y kantiano, invirtiendo por completo *paródicamente* (en el sentido normal, y en el musical de parodia o *contrafactum*) aquello que Kant tiene justamente por lo imposible sin más (*schlechthin*), a saber, pensar que *yo no soy*: El pensamiento 'yo no soy' no puede existir en absoluto, pues si yo no soy [no existo] tampoco puedo ser consciente de que no soy [...] *hablar* en primera persona *negando* el sujeto mismo -de modo que éste se anule a sí mismo- es una *contradicción*. (*Anthr.* § 27. *Ak.* VII, 167).

Antes de llegar a ese punto, en la segunda etapa del alma en su viaje de descubrimiento hacia sí misma aparece ya el sentimiento de sí (*Selbstgefühl* o autosentimiento; cf. *Enz.* § 407 y sig.; TWA 10, 160-163), pero todavía lastrado por el hecho de que, aunque la objetividad sentida está ya interiorizada, puesta enfrente de la individualidad que tiene esos sentimientos, éstos se muestran como, por así decir, *invasores* del sí mismo o *Selbst*, de modo que éste pugna sin descanso por dominarlos, entrando así en episodios de lucidez y cayendo en otros en el pozo oscuro de sus sentimientos; aquí, ese contenido *natural* que está en el sí mismo que se deja arrastrar por él: por eso lo llama Hegel: *selbstsüchtig*; una mezcla irracional de *Selbst* (ser sí mismo, estar en casa propia) y de *Sucht*: (adicción, manía, o sea: estar poseído). Aquí, el contenido está todavía libre y campa por sus respetos, desatando pasiones o imaginaciones, esperanzas, amor u odio. Aquí también, el fiel luterano se revela en toda su fuerza: se trata -dice- del genio malvado del hombre, dominante en la locura (*Verrückhtheit*: literalmente, desplazamiento, desvarío, F.D.); algo que se enfrenta y contradice a lo mejor y más razonable (*Verständige*) que existe también en el hombre, de modo que tal estado de ánimo provoca en él desarreglo y desgracia (*Enz.* § 408, *Anm.*; TWA 10, 162; cf. Medea en Ovidio, *Metamorph.* VII, 20s.: video meliora proboque / deteriora sequor; y también S. Pablo, *Romanos* 7, 15 y 19).

En este respecto, puede ser bien ilustrativa la frecuencia con la que utiliza Hegel el pronombre demostrativo *selbst,* o bien sustantivado como *das Selbst*, correspondiente a los estadios segundo y tercero del alma, así como el lugar enciclopédico en el que se encuentra esta expresión, en la que se anticipa ya para nosotros el yo. En la *Ciencia de la lógica* (tanto en la *editio maior* como en la *minor*), y como cabía esperar -pues para eso expone ella el Sistema de la razón pura-, no aparece ni una sola vez. En la *Filosofía del espíritu,* diez veces: seis de ellas, en la *Antropología*. Y al final del

Espíritu objetivo, como propiamente *das Selbst*, sólo una vez: se trata del Estado, entendido como individualidad libre y racional: el suelo (*Boden*) de la existencia *libre* de la sustancia universal, el Sí mismo del espíritu pensante (*Enz.* § 552, *Anm.*; TWA 10, 362). Ahora bien, para evitar todo delirio protofascista al estilo de *Blut und Boden*, Hegel señala poco después que el Estado presenta en la realidad efectiva la *unilateralidad*, propia de la Idea *en sí*, [sólo] conforme a verdad (*wahrhafte*), como *corrupción* (Verdorbenheit: echarse a perder; 10, 363).

En cambio, nada más natural y postlógico (aunque al entendimiento le resulte sorprendente) que el hecho de que sea en la *Filosofía de la naturaleza* donde con mayor frecuencia se emplea la expresión y sus derivados: 33 veces. Por el contrario, y para apreciar siquiera sea cuantitativamente hasta qué punto se ha separado Hegel del *Selbst* de la *Fenomenología*, baste decir que ese pronombre sustantivado aparece allí 119 veces, entendiendo *das Selbst*, p.e., como la transformación del ser-ahí objetual de la esencia en un ser-ahí que *tiene* conciencia de sí mismo como siendo uno con la esencia (*Phä. G.W.* 9, 384).

Volviendo a la *Enciclopedia*, cabe decir que, al igual que en el estadio lógico-esencial de la cosa y sus propiedades encontramos por vez primera el desequilibrio entre haber (y tener) y ser (para ventaja de lo primero), ahora es en la esfera científico-natural donde lo *orgánico* pugna por apoderarse, por tener y controlar la violencia externa, interiorizándola como una resonancia y un calentamiento. Aunque este fenómeno se presenta primero en la repulsión, reflexionada como algo interno: el tono y el calor [es] en lo orgánico donde el Sí mismo se mantiene dentro de sí y se posee como algo ideal (*als Ideelles*) (*Enz.* § 303, *Zus.*; TWA 9, 186). Ulteriormente, como era de esperar, es en el proceso de autoconservación (*Selbsterhaltungsprozess*) donde se logra el Sí mismo, saturándose y llegando al sentimiento de sí (*Selbstgefühl*) (*Enz.* § 344, *Zus.*; TWA 9, 374). Pero es en el examen del Organismo animal donde encontramos la característica predominante del *Sí mismo*, a saber, que: el animal refrena [*hemmt,* inhibe, F.D.] su referencia a otro; él es el Sí mismo que es para Sí mismo: la unidad existente de los extremos diferenciados que atraviesa a ambos (*Enz.* § 350, *Zus*; TWA 9, 430). Y es aquí también donde encontramos en fin la definición del sentimiento de sí (operativa retroactivamente en la esfera orgánica del animal): El Sí mismo es ideal (*ideell*), sin estar derramado o sumido en la materialidad, sino que *sólo dentro de ella es activo y está presente* (*präsent*), a la vez que allí se siente [y encuentra: *findend*] a sí dentro de sí mismo. Este ser puntual (*Dieses Punktuelle*) y, sin embargo, infinitamente determinable, que en su simplicidad sigue sin estar enturbiado al tenerse a sí mismo por objeto, es el sujeto en cuanto Sí mismo de sí mismo, en cuanto autosentimiento (*das Subjekt als Selbst-Selbst, als Selbstgefühl*). (*ib.*; repárese en la cláusula que he subrayado: sólo dentro de la materialidad es el Sí mismo ideal, y sólo en ella tiene el sentimiento de ser sí mismo). En el parágrafo siguiente, se enumeran los atributos esenciales de éste: ser *semoviente*, tener *voz*, *calor* propio e *intususcepción*, pero ser ante todo *sentimiento*, individualidad que en la propia determinidad es inmediatamente individualidad *universal*, que se mantiene y conserva *simplemente* cabe sí: es la idealidad *existente* del estar-determinado (*Enz.* § 351; TWA 9, 432).

Pero, a la postre, y como un sombrío *omen* que, partiendo de la esfera científico-natural, se extenderá por la *Filosofía del espíritu* (y no sólo por la dedicada al espíritu *subjetivo*), Hegel ha der reconocer el carácter *mortal* del sentimiento de sí, en cuanto expresión antitética: El organismo

se halla entonces en las formas contrapuestas del ser y del sí mismo, mientras que el Sí mismo es justamente aquello para el cual él mismo es lo negativo de sí (*Enz.* § 371, *Zus.*; TWA 9, 521). En esa contradicción del organismo animal, manifiesta primero en la *enfermedad*, el individuo acaba sucumbiendo, aun cuando el *género* subsista y se reproduzca. Desde el punto de vista lógico, la contradicción consiste en que la universalidad, para ser concreta (y no meramente abstracta, como en el género), ha de ser individual y tener, por consiguiente, una existencia *finita*, en la cual su actividad se ha embotado y osificado, convirtiéndose la vida de este modo en una *habituación* (Gewohnheit) carente de proceso, así que el individuo se mata a sí mismo desde sí mismo (*es sich so aus sich selbst tötet*) (*Enz.* § 375, *Zus.*; TWA 9, 535). Aquí aparece pues -diríamos, *avant la lettre*- la noción en torno a la cual gira este trabajo.

Por otra parte, cabría preguntarse si esta muerte por pacífica *elanguescentia* es solamente animal (y por ende, propia del hombre en su respecto animal), o si esta carencia de procesualidad, y por tanto de conflictividad, no puede ser *provocada* (y con *violencia*) también en el ámbito propiamente espiritual, a fin de convertir al ser humano individual en un animal *gregario*: una contradicción más alta que la del *sentimiento de ser sí mismo* (porque, hasta ahora, Hegel ha hablado sólo de *individuos*). En este caso, se trataría -trastornando el orden enciclopédico y volviendo así a una locura más virulenta que la *Verrücktheit* tratada- de una autoconciencia que se sabe a sí misma como siendo una con un ser (*Wesen*) colectivo, pero que, ante una *sensación* insuperable de miedo o terror, se resigna a dejar de ser consciente, para convertirse en un animal con un número: ya sea de *identificación nacional*, o de *exclusión* y *expulsión* de la ciudadanía estatal, dentro de la propia nación. Es decir, y aunque ello signifique adelantarse un tanto a la conclusión final: desde un punto de vista político, habría que preguntarse, en el *primer caso*, hasta qué punto es el ciudadano individual absolutamente adecuado para la Patria como unidad de destino en lo universal; la contestación es sencilla: *sólo cuando aquél da la vida por ésta* (como si dijéramos: el buen ciudadano es el que está ya muerto -a título *póstumo*, como héroe desconocido- o bien el que se lanza libre y voluntariamente a la muerte; cf. Duque 2021, pp. 174-176). En un nivel menos perentorio, propio del mundo griego, daría lo mismo, pero en axiológica inversión: un *mal* ciudadano era condenado al *ostracismo*, convirtiéndose así en un apátrida que podía ser muerto impunemente por cualquiera (es el caso de Layo, en *Edipo rey*).

Claro está, añadiría yo por mi cuenta: esa respuesta -correcta- se sigue de una pregunta mal planteada, y ello por los dos extremos: o bien la Patria es una vacua abstracción -creada *pro domo* para garantizar a diversos grupos su medro y prosperidad-, y entonces el individuo ha de negarse con razón a verse *nivelado* por su parte como mera abstracción, como *uno de tantos*; o bien la Patria es concretamente el ser más grande que exista sobre la tierra, ya se entienda como un ser viviente -tal el caso de los griegos: el hombre como *zôōn*- o como un constructo: un dios artificial -como en Hobbes-. Pero en ese caso, el ciudadano tendría que dar su vida sólo si se considerase a sí mismo como un *miembro* más de ese *zôōn mégiston*, o como un ser libre que libremente decide dejar de serlo *por miedo* a una muerte violenta, autolimitándose no menos libremente a obedecer órdenes de una Instancia superior irresistible: el *Leviatán*. Y en el *segundo caso* (producido comúnmente en y por el mismo régimen que el primero, por más que sus ideólogos prefieran hablar de *Behemot*), el *otro* habitante del Estado, por ser *otro* (poseído

como está *ab ovo* por el *genius* de una madre que, por su sangre, jamás podrá integrarse en la Madre Patria común), es visto como un ser *infecto e infeccioso* que contamina la salud y pureza de los habitantes *de pleno derecho* por características, paradójicamente, de tipo *animal* -como en el nacionalsocialismo racial-, o a lo sumo de carácter *psíquico, sensu hegeliano*: alguien que tiene ciertamente sentimiento de sí pero no alcanza a ser yo, y menos a formar parte del Nosotros. En fin, como se ve, aparte del hegeliano hay también otros ejemplos de esa muerte por conversión en cosa inerte, estando más bien la habituación a cargo del respecto *activo* (aunque haya casos, inducidos, de resultados más cercanos al ejemplo hegeliano: piénsese en las múltiples variedades de *apartheid*: desde la creación de reservas y campos de refugiados y en la acumulación de ghettos y *banlieux* en el extrarradio de las grandes ciudades, como Ciudad México o Buenos Aires, a fin de evitar el contagio con las personas *decentes*, afectadas de *aporofobia*).

Y es que no sólo se puede ascender en la escala enciclopédica, yendo desde el organismo animal y la vida sentiente hasta el sentimiento de sí y una lenta y casi inconsciente habituación (al cabo, mortal, a menos que se interrumpa esa identificación de la habitación con su habitante mediante oportunas innovaciones, creando *ex ovo* nuevas *habitudes*; o de forma más expeditiva, como veremos en Hegel, mediante una buena guerra que renueve un sentimiento de identidad nacional ya mortecino: matar o ser muerto para no morir de tedio). Son, ésas, formas políticas, debidas si se quiere al *genius* malvado (*selbstsüchtig*: ansioso de ser exclusiva y excluyentemente *Sí mismo*) que inmora en grupos, facciones y aun naciones enteras que utilizan el entendimiento o sano sentido común para convertirse ellos mismos en bestias sin saberlo, al pretender convertir a sabiendas en bestias a otros seres humanos. Hay una manera *demoníaca* de obedecer al *daímon*: querer ser libre y estar en propia casa, no para convivir dentro de lo otro de sí -que no deja de ser *eo ipso* él mismo Sí mismo, sino por expulsar de esa casa al otro de sí mismo. Volveré al final sobre el tema.

Tras este recorrido por la *selva oscura* de sensaciones y sentimientos encontrados, apenas controlables por un *Selbst* demasiado empapado de naturaleza, podemos arribar en fin al *hábito*, como superación del sentimiento de sí. Mientras que, sumidos en las particularidades de los distintos sentimientos (de lo más bajo: el apetito animal, a lo más complejo: las pasiones y deseos propiamente humanos), nuestro Sí mismo *está en* ellas, sin llegar a *tenerlas* y dominarlas, en cambio la reflexión del Sí sobre sí mismo niega (o mejor: reniega de) la supuesta emotiva independencia virulenta. Y sobre esa *idealización* de los sentimientos (en un sentido, desde luego, bien distinto al habitual) se comba el Sí sobre sí mismo, y llega a ser lo que él ya era *en sí* o para nosotros: referencia simple de la idealidad a sí misma (*Enz*. § 409; TWA 10, 182). Por cierto, Hegel no indica en este punto a qué se debe o más bien qué o quién impulsa al *Selbst* a tomar una *decisión* que, a tenor de las limitaciones del sentimiento de sí, éste era incapaz de realizar. Y no sólo eso: en la edición enciclopédica, el filósofo lleva extremosamente ese *reniego* hasta la propia *corporalidad*, con la cual -dice- el alma en cuanto habituación aquí rompe (*bricht*) (*ib*.; 10, 183). Ahora bien, esa ruptura sólo puede entenderse como una inversión de *dominación*; de lo contrario, no se entendería que, al final de la *Antropología* en la *Vereinsausgabe* se diga que: en el ahora logrado nivel evolutivo del alma [...] el sí mismo se ha puesto dentro

del *estar-ahí* de ésta, se haya *realizado* dentro de su *corporalidad* (Leiblichkeit) y puesto el ser dentro de sí mismo. (*Enz.* § 412, *Zus.*; TWA 198). Por eso, y de un modo más circunspecto, en la lección de 1827/28 se nos dice: En la sensación particular puesta dentro de él [del sí mismo], la inmediatez de aquélla, es decir la corporalidad del alma, viene asumida (*aufgehoben*), obteniendo así forma de universalidad (*VPhsG; G.W.* 25.2: 725). Y también se nos indica *cómo* sucede esto (pero no por qué el almasalta del autosentimiento a una generalidad reflexiva, o sea, al hábito): la conformación (*Einbildung*: sería más exacto verter in-formación) de esas sensaciones según esta corporalidad del sí mismo (el cual es ya en sí el género de las mismas) aparece por tanto como una *repetición*. (*ib.*). Repetición pues, genérica y general (propia lógicamente de la *Allheit,* es decir, de una universalidad solamente formal, *nur formelle*; cf. el correspondiente *locus* lógico, e.d. el juicio de reflexión: la particularidad, ampliada a universalidad, o sea, determinada por la singularidad del sujeto, es la *generalidad* [Allheit] (la cualidad *formal* de tener algo en común [*Gemeinschaftlichkeit*], la habitual [*gewöhnliche*] universalidad-de-reflexión) (*Enz.* § 175; TWA 8, 326). Por esa cualidad formal de conversión de lo especial y particular en algo *vulgar, ordinario* (*gemein*), al alma dispuesta a habituación *le da igual* el contenido de esas sensaciones. Lo único importante es el ejercicio de esa formalidad, en virtud de la cual todas esas variadas sensaciones y sentimientos, una vez trabajadas y, por así decir, sedimentadas, se convierten en una *segunda naturaleza* (cf. Ranchio 2014, Khurana 2013 y Testa 2018). Al respecto, es preciso añadir que el hábito *no es* esta otra naturaleza, sino el que la produce. Es verdad que, en este contexto, se afirma que la habituación ha sido denominada [por Aristóteles, F.D.] como una segunda naturaleza, y con razón: *Enz.* § 410, *Anm.*TWA 10, 184; pero, como la referencia -aun implícita- deja en claro, se trata de una metonimia, a saber: de la habituación en cuanto *producto rutinario*, no en cuanto *aprendizaje* -al principio- consciente. Como tal, el hábito se comporta -en el ámbito de la *lógica subjetiva*- como un *mecanismo* (así también, la naturaleza en general, de suyo, no es ni mucho menos mecánica, sino pura extrinsecación recíproca, un continuo estar-fuera-de-sí; muy al contrario, es la Mecánica la que, *pro domo,* la trata y estudia *como si* fuera tal). El propio Hegel ofrece como ejemplo de mecanismo esa habituación:

> Igual que el mecanismo *material*, también el *espiritual* consiste en que los términos respectados dentro del espíritu siguen siendo exteriores entre sí, y exteriores a aquél. Una *manera mecánica de representación*, una *memoria mecánica*, la *habituación* (Gewohnheit), una *manera mecánica de obrar*, significan que falta la peculiar penetración y presencia de espíritu en aquello que éste aprehende o hace. Aunque el mecanismo del espíritu, sea teórico o práctico, no pueda tener lugar sin la autoactividad de éste, no sin impulso y conciencia, falta allí, sin embargo, la libertad de la individualidad; y al hecho de que ella no aparezca allí se debe que tal hacer aparezca como un hacer meramente exterior (*WdL. G.W.* 12, 133).

La segunda parte de este texto no deja de suscitar cierta inquietud. Si es cierto que sin autoactividad, impulso y conciencia por parte del espíritu, no puede activarse este mecanismo espiritual, ello significa que el espíritu se sume consciente y voluntariamente en la inconsciencia mecánica, en esa *segunda naturaleza* de los sentimientos controlados y nivelados. Pero, ¿a qué puede deberse ese *olvido de sí* por parte del propio Sí mismo, que tanto ha extrañado a

Catherine Malabou: El hombre hegeliano es ante todo un hombre de hábitos, lo cual significa, paradójicamente, que es un sujeto evanescente. [...] Cuando el hombre hace su entrada en la narrativa especulativa, lo hace bajo la forma de un adiós (Malabou 2005, p. 75). Quizá no haya motivos de extrañarse por el *hecho* de esta autodesaparición del sujeto. Al fin y al cabo, también al final del Prólogo de la *Fenomenología* queda sentenciada la *irrelevancia* del individuo en la Era Moderna (cf. *Phä. G.W.* 9: 49). La razón profunda de ese voluntario olvido de sí mismo (de olvido *del* Sí mismo, que, como sabemos, se esforzaba por dominar su propia naturaleza animal) se ofrece cuando Hegel trata en la obra citada de La formación (*Bildung*) y su propio reino de realidad efectiva: Ahora bien, la renuncia [por parte de la autoconciencia] de su ser-para-sí es ya el engendramiento (*Erzeugung*) de la realidad efectiva; y, en consecuencia, es en virtud de esa renuncia como se apodera inmediamente de ella. (*ib.* 9: 267). Recuérdese, en este punto, lo dicho al principio respecto a la disparidad en general de la ordenación enciclopédica y el orden habitual del tiempo: esa doble domesticación es propia de la Modernidad, e implica desde luego la posesión plena de razón y voluntad, empleadas de consuno para impregnar el cuerpo viviente (incluyendo también, como veremos, al *cuerpo social*), y hacer de él y de su entorno instrumento preconsciente del espíritu. Sólo a través del hábito, *que es siempre* en su inicio *inducido y provocado*, es posible la libertad, tanto individual como institucional. Esto, que nosotros adelantamos ahora para comprender la *génesis* del hábito, queda explicitado *a sensu contrario* más adelante, en la *Fenomenología* enciclopédica. Sin decirlo explícitamente, parece claro al respecto que, de atenerse a la letra de Hegel, el hombre de la antigüedad *no podía* conocer la habituación (porque la pertenencia inmediata a una tribu, un clan o una *pólis* no precisa de ejercicio ni de repetición alguna: se da y se hereda como algo evidente). Lo mismo sucede con respecto a la libertad antigua, que se alza como *renombre propio* (el pródromo del espíritu) contra la primera naturaleza: su propia condición animal, interiorizada empero como naturaleza humana *inmediata*, a saber: el *apetito* de conservarse en vida y de reproducirse. Esa libertad primera, todavía incipiente, sólo se logra mediante la lucha por el reconocimiento de las autoconciencias enfrentadas, en la cual se prueba por vez primera la capacidad para la libertad (*Enz.* § 431, *Zus.*; TWA 10, 220). Solamente sobre este mutuo reconocimiento ético es posible establecer un mecanismo de habituación que permita un mayor grado de innovación sobre la segunda naturaleza, o sea: sobre la esfera ética sociopolítica, considerada *mecánicamente*.

En la eticidad moderna, pues, el hábito acaba revelándose como una argucia, como la *astucia* que la razón ejerce sobre y contra ella misma, para poder controlar los dos extremos *domesticados*: el Sí mismo -en cuanto miembro de la *familia*, todavía demasiado natural- y la segunda naturaleza *ética* (patente en la *sociedad civil*, que funciona en efecto de manera mecánica: lo propio del maquinismo industrial). Es esa habituación a la eticidad la que reflexiona sobre esas bases, hasta su encarnamiento en el individuo, dentro de la esfera antropológica. Aquí, el individuo prepara el camino *sans le savoir* para la irrupción de esferas y actividades superiores y más complejas, pero que ya están operando secretamente en el cuerpo y el alma individuales. Es el individuo el que domestica a la segunda naturaleza al domesticarse a sí mismo en su aparato sensorial, para que luego él mismo (ya como burgués o ciudadano) pueda ejercer en general, sobre esa base dominada, actividades más complejas. Hegel pone como ejemplos la posición *erecta* del cuerpo humano (añadiendo una precisión que, sin el *caveat* anterior, no tendría al parecer sentido: el hombre se pone en pie solamente porque él quiere y mientras él quiera, y sólo durante el

tiempo en que él lo quiera, aunque sin conciencia (*bewusstlos*). (*Enz.* § 410, *Anm.*; TWA 10, 186). El hombre prosigue sus hábitos con conciencia del carácter inconsciente de éstos: lo normal es que él continúe así mientras éstos le sirvan. Y es que, en suma, *el hábito es la normalización de la norma*, la interiorización de reglas y mandatos a los que él, por lo general, asiente. Pero no siempre, como se verá al punto. Mientras tanto, el ejemplo de la posición erecta, tan banal, puede extenderse también, por ejemplo, a la visión (no en el mero sentido del juego entre visión y vista, pues esa acción, aun devenida inconsciente, agrupa en un solo acto tanto la sensación -ver algo-, la conciencia -parar mientes en algo-, la intuición -atender *intencionalmente*- y hasta el entendimiento: también hay reglas para *aprender* a ver). Es más, la propia acción de *pensar* precisa, para convertirse en hábito, de frecuencia y repetición. Y como un desmentido de lo dicho anteriormente sobre la ruptura del alma respecto a su propio cuerpo, añade algo con lo que de seguro estarán de acuerdo los lectores del filósofo, a saber: Incluso esta inmediatez del estar cabe sí pensante contiene corporalidad (la falta de costumbre y una larga prosecución del pensar provoca dolor de cabeza) (*Enz.* § 410, *Anm.*; TWA 10, 186).

Como cabe apreciar, el tema de la habituación está desbordando de este modo los estrechos márgenes de la *Antropología*, hasta el punto de que Hegel considera que el hábito constituye la *existencia* misma del Yo pensante consciente de sí: Sólo por esta habituación *existo* (existiere) Yo como ser pensante para mí. No es extraño, pues, que en este mismo contexto podamos leer: La forma de la habituación engloba todos los tipos y niveles de la actividad del espíritu (*Enz.* § 410, *Anm.*; TWA 10, 186).

Sin embargo, la inmersión consciente del espíritu como *alma carnal* tiene también sus peligros, como se apuntó hace un momento. Algo libremente ejercido y continuado acaba por convertirse en *cosa necesaria*; realizada, diríamos, a ciegas. Para poder dominar todos los problemas del tráfico de vehículos prestando atención a toda suerte de posibles obstáculos que puedan presentarse, es preciso realizar maniobras de manera automática, desde el arranque hasta el cambio de marcha o la acción de frenar. Pero esa necesidad inconsciente puede llevar a la *inconsciencia* (en el sentido habitual del término), de manera que esa habituación haga del hombre, señala Hegel: su *esclavo*, y no por una naturaleza *inmediata, primera* [recuérdese la lucha por el reconocimiento, F.D.], sino en todo caso por algo que sigue siendo naturaleza, en forma de una *ley* aceptada de manera *inmediata* y *puesta* más bien por el alma: una *segunda naturaleza*. (*Enz.* § 410, *Zus.*; TWA 10, 189). Al fin, la rutina mecánica puede hacer olvidar quién manda en ella, y para qué lo hace. Y el espíritu del individuo se *contagia* por así decir de esos movimientos habituales en los que se encarna su actividad. El hábito es, como estamos viendo, la contradicción por excelencia: *naturâ anceps*. Al mismo tiempo y en el mismo respecto, él es: la existencia de toda espiritualidad en el sujeto individual. Pero, precisamente por ser *ex-sistencia*, es decir: manifestación fenoménica de la esencia (y ésta es, no lo olvidemos, *abstracta* y *genérica*) está destinado al desgaste y, en definitiva, a la muerte (no sólo de un hábito concreto, sino del individuo). Y así lo que encontramos al final de la *Filosofía de la naturaleza* como destino del individuo, retorna ahora, espiritualizado, al final de la *Antropología*: es el hábito de vivir lo que nos lleva a la muerte, o dicho de un modo enteramente abstracto, es la muerte misma (*Enz.* § 410, *Anm.*; TWA 10, 187). Es más, que se trate por lo común de una *ley* aceptada, como citamos hace poco, permite prever (como si no fuera

suficiente con las continuas alusiones que se han venido realizando) que esa *muerte* puede darse también, y, sobre todo, en el ámbito *social.* Y así, hacia el final de los parágrafos introductorios de la Eticidad, nos encontramos con que su lugar objetivamente-espiritual, o mejor: el *sitio* en el que se mueve esa vida ética, es justamente el *concretum* histórico-social de una serie de hábitos entrelazados, constituyendo así la costumbre (*Sitte*), entendida como segunda naturaleza [...] el espíritu viviente y presente como un mundo: la sustancia de la voluntad que, así, hay que considerar por vez primera como espíritu (*Rechtsphil.* § 151; TWA 7, 301).

¿No es sorprendente? La cosa más banal y, justamente, *habitual* del mundo constituye la *sustancia* de la voluntad espiritual: la base de todo el desarrollo ético: familiar, social y político. Pero es *sólo* la sustancia. Y ésta pertenece al ámbito de la lógica de la esencia, transida -como hemos visto- de *necesidad ciega*. Por eso, repetidamente (algo a lo que ya nos vamos habituando) encontramos aquí también, en ese punto más alto del espíritu objetivo, a la muerte (ahora se habla del hombre, no del individuo animal ni del alma carnal):

> El hombre muere también por habituación, esto es, cuando se ha acostumbrado por completo a la vida, cuando se ha embotado espiritual y físicamente y ha desaparecido la oposición entre la conciencia subjetiva y la actividad espiritual; pues activo lo es el hombre tan sólo cuando, por no haber alcanzado algo, quiere producirse (*produzieren*) a sí mismo en lo referente a ello, prevaleciendo sobre ello. Pedro cuando aquello se ha consumado (*vollbracht*), desaparecen actividad y vitalidad, y la falta de interés que entra entonces es la muerte, espiritual o física. (*Zus.;* 7, 302).

La razón aducida por Hegel para explicar la irrupción de esa muerte, también ella *anceps*, es ciertamente metafísica (en el sentido habitual del término), y para algnos puede resultar por ello no demasiado convincente. En efecto, olvidando que la naturaleza es, como ya se apuntó, de suyo extrinsecaciónrecíproca: un estar-fuera-de-sí (e.d., no tener más bien ningún Sí mismo por sí misma), y que el juego de sus formas no es sólo una contingencia dislocada y desenfrenada, sino que a cada una de sus figuras le falta de por sí el concepto de ella misma (*Enz.* § 248, *Anm.*; TWA 9, 28; cf. también § 247); olvidando todo ello, digo, afirma en otro lugar que

> ...la evolución [o desarrollo: *Entwicklung*], que en la naturaleza es un tranquilo brotar (*ein ruhiges Hervorgehen*), es en el espíritu una dura lucha infinita contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero él mismo se lo encubre (*verdeckt*), orgullo y lleno de gozo en esta alienación de sí mismo. (*Vorl.Phil.Gesch.*; *Einl.*; TWA 12, 76; cf. también *Enz.* § 246, *Zus.)*

Todas las revoluciones que acontecen en las ciencias al igual que en la historia mundial se deben tan sólo a que el espíritu, entonces, para comprenderse y captarse a sí mismo, para poseerse, ha cambiado sus categorías, comprehendiéndose de un modo más verdadero, profundo, íntimo y siendo uno consigo mismo (TWA 9, 20).

Bajando un poco más a tierra y a la arena política, parece claro, tras esta tenaz persecución del concepto de *hábito*, que éste sólo puede evitar la muerte (y de paso, la de individuos, grupos y hasta imperios enteros), si *se* cambia a tiempo de hábito, cuando éste da señales de cansancio (también así se habla al respecto de cansancio de materiales). Si es verdad que el progreso en la conciencia de la libertad (en que consiste, según Hegel, el curso entero de la historia mundial) sólo se logra mediante la creación, modificación y abandono de hábitos para ensayar otros nuevos. Y ello implica, desde mejoras puntuales y parciales de una forma histórica de vida, hasta grandes catástrofes, anunciadas mediante la perentoria necesidad de un cambio de *paradigmas* (como en el momento actual, sin ir más lejos), seguida por épocas muertas (con el hábito triunfa sobre el conflicto). O, dicho de otro modo: el hábito surge de la estabilización de conflictos. O, mejor dicho: el hábito no es sino la estabilización -siempre precaria- del conflicto.

Cabe admitir esto. También podemos leerlo, p.e., en Hartmann (2003, p. 187):

> Los hábitos sostienen un mundo que sigue siendo igual *hasta ulterior noticia*. [...] En este sentido, los hábitos son atemáticos hasta la irrupción de una crisis [...] No es que el hábito busque esas crisis, sino que son ellas las que chocan con los hábitos, de modo que éstos han de ser reelaborados creativamente.

Sólo que, en otros momentos, se adelantan algunas reflexiones un tanto inquietantes. Desde luego, parece obvio que hay que evitar el *conformismo* generalizado (si es que alguna vez se ha dado tal cosa), como si uno se dijera: Yo soy esto, tal es mi manera general de ser [...] lo que yo soy es la totalidad de mis hábitos; no puedo hacer otra cosa, soy justamente así (*Vorl.PhG.* 13, 124). Ahora bien, esa confesión -plácida o resignada- de *neutra* conformidad con el sistema, sin otro baremo espiritual, puede favorecer al bien o al mal de un individuo o de una comunidad, por más que esos hábitos broten tranquilamente unos de otros, con toda *naturalidad*. Si se me permite citar dos extremos, ese *nihilismo búdico* puede ser ilustrado tanto con la actitud de mucha gente *decente* durante el nacionalsocialismo alemán y los años de plomo del franquismo, como también con el desparpajo de la *dibu* Jessica Parker, cuando confiesa: Yo no soy mala: es que me han dibujado así. (En: *Pero, ¿quién engañó a Roger Rabbit?*, el film de R. Zemekis, de 1988). Por eso, poco después del pasaje del Curso de 1827/28, recién citado, pone Hegel en cambio de relieve el polo opuesto: el hábito como *Grundlage* o basamento de la libertad. En efecto: La definición (*Bestimmung*) esencial del hábito es que él es aquello por cuyo medio ese hombre queda liberado de las sensaciones por las que él mismo se ve afectado (*Vorl.PhG.* 13, 125).

Bien está. Quizá por ello afirme Hegel (pasando ya resueltamente al ámbito social): El pueblo carente de actividad (*thatlose*) carece de tacha, está envuelto dentro de la universalidad objetiva, ética, y allí disuelto [...] entrando así en una relación de *exterioridad* frente a su propia naturaleza, y en el mecanismo (*WdL. G.W.* 12, 142). Puede que el filósofo se esté refiriendo aquí al pueblo en general, pues de lo contrario cabría preguntar *a quién beneficia o perjudica* esa falta de actividad (que, como hemos visto, equivale a la muerte espiritual). Y es que, en un sentido más habitual, ya sabemos lo que piensa Hegel del pueblo: *Los muchos*, entendidos como singulares, que es lo que se entiende gustosamente por pueblo, son ciertamente un '*estar juntos*' (Zusammen), pero

sólo como la *multitud*: una masa amorfa, cuyo movimiento y obrar no sería por consiguiente sino algo elemental [*elementarisch*: como los elementos naturales, F.D.], carente de razón y temible (*Rechtsphil.* § 303*, Anm.;* TWA 7, 473). Lo cual no deja de ser curioso, porque incluso para que un individuo se ponga de pie y camine es preciso tener voluntad, y duradera: algo que se le niega al pueblo: En la medida en que con esa palabra se mienta una parte determinada de los miembros de un Estado, lo que dicha parte expresa es que ella no sabe lo que quiere (*der nicht weiss, was er will*) (*Rechtsphil.* § 301, *Anm.*; TWA 7, 469).

De esto cabría deducir que ese pueblo no debe de ser el *habitual*, sometido -como se vio al principio- al entendimiento o buen sentido común. Y no debe de serlo porque, o bien la costumbre ha acabado por suprimir todo ejercicio de aprendizaje y habituación (su hábito es no tener ya *hábitos*, en plural, diversos y aun contrapuestos), así que esa masa amorfa no sabe lo que quiere *hasta que alguien entendido* le diga qué es lo que él quería *sin saberlo*; o bien es temible porque, cuando lo hace, es tan imprevisto en sus movimientos y tan irracional y desenfrenado como los elementos de la naturaleza. Con lo cual, no es difícil caer en la cuenta de que ese pueblo *en bruto* reúne antitéticamente dentro de sí los dos extremos contrapuestos propios justamente de la *naturaleza*. Sólo que ello no puede achacarse a la primera naturaleza, sino a la *segunda*. Ese pueblo, o más bien su residuo inorgánico, es la *plebe* (Pöbel), que también Kant tacha de *ignobile vulgus*, por no querer atenerse al entendimiento (*Anthrop.* § 10; *Ak.* VII, 145).

¿Es posible domesticar (reciclar, diríamos hoy) ese resto? Parece que no, aunque al menos pueda ser hasta cierto punto controlado por la sociedad civil con las *corporaciones*, y por el Estado con la *policía*. De esta manera se le permite a la parte obediente del pueblo, bien *habituada* por esas fuerzas del orden (social y político), poder pasear en horas intempestivas, que de lo contrario estarían en manos de la plebe. Y es que, mediante un elogio fuera de lo común, vemos ahora que el hábito no es sólo la existencia del individuo pensante, sino la entera existencia del hombre. Y de ello se habla en un parágrafo dedicado a la *convicción moral* en el plano político, o sea: al *patriotismo*. ¿Qué es el patriotismo? Respuesta: es esencialmente la convicción que, en las condiciones y circunstancias *habituales* de la vida, se ha *habituado* a tener a la cosa pública [*Gemeinwesen*: la *res publica*; F.D.] por basamento y fin [de uno mismo] (*Rechtsphil.* § 268, *Anm.*; TWA 7, 413; subr. mío). Todo ello se debe a la costumbre (se entiende: a las buenas costumbres): La habituación llega a hacer invisible aquello en que descansa toda nuestra existencia. Y pone como ejemplo:

> Va alguien de noche por la calle y no se le ocurre que eso podría suceder de otra manera, pues es esta habituación a la seguridad la que se ha convertido en otra naturaleza, sin parar mientes en que ello es, en primer lugar, efecto de determinadas instituciones [...] Hay gente que opina a menudo que la cohesión del Estado se debe a la violencia; pero aquello que lo sustenta es únicamente el sentimiento fundamental (*Grundgefühl*) del orden que todo el mundo tiene. (*Rechtsphil.* § 268, *Anm.*; *Zus.*; TWA 7, 414).

He aquí, por fin, el hacedor e inductor de los hábitos (presumiblemente, no sólo de los sociales), a saber: las *instituciones* que inculcan en todo el mundo ese sentimiento que es más fuerte que el *Selbstgefühl*: el sentimiento de que, como se dice comúnmente en Alemania: debe haber orden (*Ordnung muss sein*). Las instituciones, social (corporaciones) y política (los poderes del Estado), generan el orden; éste viene interiorizado por los ciudadanos, que, a su vez y por medio de instituciones más básicas: el derecho común (o sea: el código civil y el penal) y la familia, descienden hasta grabarse, hasta encarnarse en la vitalidad cuasi animal del individuo.

¿Por qué medio se realiza esa *formación del espíritu* como alma y como Sí mismo? En primer lugar, por la educación: la formación (*Bildung*) [...] considera al hombre como natural, y le muestra el camino para renacer de nuevo (*wiederzugebären*), transformando su primera naturaleza en una segunda, espiritual, de modo que lo espiritual se convierta en él en hábito. (*Rechtsphil.* § 151 Z, S. 302). En segundo lugar, como ya se ha indicado, por las corporaciones, es decir, por instituciones sociales que moldean (*formieren,* diríamos, en cuanto inversión de la *Bildung*) al individuo, insertándolo -según sus méritos y necesidades- en una rama de la producción, en un *estamento* (cf. *Rechtsphil.* § 206; 7, 358). Sólo que, en este nivel, es la precisa la producción *maquinista*, propia del capitalismo industrial, la que genera con sus excesos una plebe no susceptible de ser encajada, *in-formada* dentro de un estamento particular, de modo que difícilmente puede convertir en hábito su precaria situación (diríamos que, por no poseer, ni siquiera posee su propia segunda naturaleza interiorizada: su fuerza de trabajo; quizá por ello se habla hoy con frecuencia, y con razón, del *precariado*).

¿Qué hacer, pues? Si dejamos a su suerte (y al control policial) ese resto, el otro medio de *adoctrinamiento* de (buenos) hábitos sería la *opinión pública*, encargada precisamente de dar a conocer al pueblo, aunque de manera inorgánica, [...] qué es lo que él quiere y opina. (*Rechtsphil.* §316, *Zus.*; TWA 7, 483). Sólo que también ella es, empero, sospechosa, porque por un lado halaga hipócritamente la libertad subjetiva de los individuos: al menos, de aquellos que por entonces podían comprar un periódico, y de quienes, hoy, pueden ver la televisión, y sobre todo poner en marcha (*formalmente, mecánica*) su libre albedrío mediante las redes sociales. Y es que él creía que: Aquello que al presente ha de tener validez no lo tiene ya por la violencia sino, un poco, por hábito y costumbre (*Gewohnheit und Sitte*), pero más mediante razones y comprensión (*Rechtsphil.* §316, *Zus.*; TWA 7, 483; cf. también §§ 317-319). Esto último alude por cierto al respecto *organicista*, por el cual el Estado domestica al pueblo de arriba abajo (al contrario de la opinión pública). Por eso, mejor sería -piensa Hegel- que esa opinión fuera de veras *pública* (a través de la Gaceta Oficial del Estado), publicando al efecto las actas de sesiones del Parlamento; e incluso sería aún mejor que la gente asistiera personalmente a esas sesiones, de modo que, a través de la finura e ingenio de los diputados, el pueblo sano pudiera estar *informado* e ir refinando su modo de vivir y de pensar, dejando así paulatinamente de ser amorfo. Obviamente, estas buenas intenciones de Hegel no son válidas para el mundo actual.

En fin, esto es lo que *da de sí* la habituación como medio (inducido por las instituciones) de generación de pueblos e individuos, dentro de la constitución interna del Estado. En cuanto a la constitución externa, aquí será más bien el *conflicto* el que acabe convirtiéndose en una peligrosa habituación: a saber, y como ya se indicó en su momento, la de habituarse si es preciso

(y en todo momento puede ser preciso) a dar la vida -y a quitarla- por la Patria. Y es aquí, en la *guerra*, donde finalmente habituación y conflicto intercambian sus funciones, y donde brilla en todo su esplendor la *idealidad* de las cosas mundanas, cuando el espíritu las tritura (recuérdese el *zerquetschen* de *Enz.* § 42, *Zus.*; TWA 8, 118). De hecho, de seguir a Hegel, la guerra es:

> ...la situación (*Zustand*) en la cual se toma en serio la vanidad de los bienes y cosas temporales; algo que, de lo contrario, suele tener forma de discursos edificantes; tal es por ende el momento en el que la idealidad de lo *particular obtiene su derecho* y se hace efectiva realidad.

Así que ésa era la idealidad, ahora convertida en efectiva realidad *destructiva*. La guerra sirve según Hegel justamente para *deshabituar* a la gente, sacándola de sus casillas, desquiciándola y haciéndola sentir otra manera bien poco *habitual* de vivir... y de morir.

¿Qué ha pasado aquí? Parece como si, para Hegel, fuera necesario y forzoso el conflicto: *antes* (la enfermedad, por el lado animal; la posesión y el desvarío, por el antropológico) y *después* (la violencia propia de la sociedad civil, a duras penas controlable, y la irremediable guerra entre Estados) del *hábito*. La habituación es pues sólo un *término medio* -eso sí, literalmente crucial-, en el cual y por el cual se constituye la existencia humana y se abre para el hombre la posibilidad de acceder a una libertad más alta. Pero esa mediación es precaria y ambivalente: promete vida y amenaza muerte. Y a eso no estábamos habituados. Ni lo estaremos, espero.

Referencias

Alexandre, C. (1878[18]) *Dictionnaire Grec-Français* [1830]. Hachette et Cie.

Aristóteles (1970) *Ethica Nicomachea (= Eth. Nic.).* (Ed. bil. de M. Araujo y J. Marías). I.E.P.

Aristóteles (1973) *Metaphysica (Metaph.).* (Ed. W. Jaeger). Clarendon Press.

Aristóteles (2017) *Metafisica*. (Trad., introd. e note di E. Berti) Ed. Laterza

Bernacer, J., y Murillo, J.I. (2014) La concepción aristotélica del hábito y su contribución a la neurociencia humana. *Frontiers in Human Neuroscience, 8,* 883 https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00883

Berti, E. (2015) L'intelletto attivo: una modesta proposta. *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei.* CDXI 2014. Classe di Scienze Morali. Memorie, Serie IX, V. XXXV, pp. 59-71 https://www.unisalento.it>Sull'intelletto+agente.pdf

Diels, H., & Kranz, W. (Eds.) (1992). *Die Fragmente der Vorsokratiker (= DK).* Weidmann.

Duque, F. (2020) *Las figuras del miedo. Derivas de la carne, el demonio y el mundo.* Abada.

Hegel, G.W.F. (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts (= Rechtsphil.).* En *Theorie Werkausgabe* 7 (= TWA). Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* [1830] *(= Enz.).* TWA 8, 9, 10.

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (= Vorl.Phil.Gesch.).* TWA 12.

Hegel, G.W.F. (1978, 1981, 1985) *Wissenschaft der Logik* [1812, 1813, 1821] (= *WdL*). *Gesammelte Werke (= G.W.).* Meiner.

Hegel, G.W.F. (1980) *Phänomenologie des Geistes* [1807] (= *Phä.*). *G.W.* 9.

Hegel, G.W.F. (1994) *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes (Vorl.PhG).* Berlin 1827-1828. En F. Hespe y B. Tuschling (Eds.), *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* [vol.] 13. Meiner.

Hegel, G.W.F. (2011) *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes (Vorl.PhsubjG). Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und sekundäre Überlieferung. Nachschrift Stolzenberg.* Ed. Chr. Jo. Bauer, *G.W.* 25.2. Meiner.

Heidegger, M. (2015[9]), Der Ursprung des Kunstwerkes (*UKw*). En *Holzwege*. Reclam.

Hartmann, M. (2003) *Die Kreativität der Gewohnheit. Grundzüge einer pragmatistischen Demokratietheorie*. Campus.

Kant, I. (1968) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (= *Idee*). En *Akademie Textausgabe* (= *Ak.*) VIII. Walter de Gruyter.

Kant, I. (1797). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1797] (= *Anthr.*). *Ak.* VII.

Khurana, Th. (2013) Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel. En Th. Khurana (Ed.), *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives* (pp. 155-193). August.

Khurana, Th. (2018) Politics of Second Nature: On the Democratic Dimension of Ethical Life. En P. Stekeler-Weithofer y B. Zabel (Eds.), *Philosophie der Republik* (pp. 422-436). Mohr Siebeck.

Leder, D. (1990) *The Absent Body*. University of Chicago Press.

Lumsden, S. (2012, publ. 2015) Habit, Sittlichkeit and Second Nature. *Critical Horizons. Journal of Philosophy and Social Theory*, *13*(2), 220-243. https://doi.org/10.1558/crit.v13i2.220

Malabou, C. (2005) *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*. Routledge.

Novakovic, A. (2017) *Hegel on Second Nature in Ethical Life*. Cambridge University Press.

Platón (1970) *Republica (= Rep.)*. L. IV. Ed. bil. de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano. I.E.P.

Ranchio, F. (2014) *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie*. [Tesi di Dottorato]. Università Ca' Foscari. Venecia

Tertuliano (1956) *Treatise on the Incarnation (De carne Christi liber)*. Ed. Ernest Evans. S.P.C.K. https://es1lib.org/book/1211051/a51b79.

Testa, I. (2008) Selbstbewusstsein und zweite Natur. En K. Vieweg y W. Welsch (Eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne* (pp. 286-307). Suhrkamp.

Testa, I. (2009) Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space. En *Critical Horizons*. *Journal of Philosophy and Social Theory*, *10*(3). 341-370 https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1558/crit.v10i3.341.

Testa, I. (2020) Embodied Cognition, Habit, and Natural Agency in Hegel's Anthropology. En M.F. Bykova y K.R.Westphal (Eds.), *The Palgrave Hegel Handbook*. Palgrave MacMillan.

Varela, F.J., Thompson, E., & Rosch, E. (2017). *The Embodied Mind, Revised Edition. Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press.

AUTOR

Felix Duque. Catedrático Emérito de Filosofía. Fundador y ex-Coordinador del Máster Universitario: Filosofía de la Historia. Democracia y Orden Mundial. Doctor en Filosofía. Licenciado en Psicología. Especialidad. Historia de la Filosofía Moderna (Idealismo Alemán), Hermenéutica (Heidegger), Filosofía de la Historia, Filosofía del Arte Contemporáneo (Arte público).

La moralidad en Hegel y los conceptos jurídicos de *dolus indirectus* y *culpa*

Hegel's Morality and the Legal Concepts of *Dolus Indirectus* and *Culpa*

Giulia Battistoni

Resistances
Journal of the Philosophy of History

RESUMEN

En los últimos treinta años, la teoría hegeliana de la acción ha estado en el centro del debate entre los estudiosos del territorio europeo y angloamericano interesados en las cuestiones de la acción humana y la responsabilidad del agente, mostrando su relevancia tanto en la perspectiva moral como en la jurídica. Los estudios que han identificado elementos puramente jurídicos en la filosofía práctica hegeliana se han centrado, sin embargo, sobre todo en la doctrina hegeliana del crimen y el castigo dentro del derecho abstracto o en el papel del tribunal dentro de la sociedad civil. En cambio, esta contribución pretende poner de manifiesto algunas de las reflexiones hegelianas jurídicamente relevantes de la sección de Moralidad de las *Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho*: En particular, nos centraremos en el concepto de *dolus indirectus*, cuya presencia y conceptualidad se encuentra en el texto de Hegel, así como en los apuntes de los estudiantes sobre las *Lecciones sobre Filosofía del Derecho*, y en las reelaboraciones de los alumnos directos de Hegel, Karl Ludwig Michelet y Eduard Gans (2); en los conceptos de *culpa* y negligencia (3), mostrando cómo el texto hegeliano presenta ejemplos de actos ilícitos atribuibles a ellos. También se corroborará la afirmación de Michelet de que la moral hegeliana es precisamente el fundamento de la doctrina de la imputación, tanto moral como jurídica.

Palabras clave: Hegel; Moralidad; acción; imputación; dolus indirectus; culpa

ABSTRACT

In the last thirty years, Hegel's action theory has been at the center of the debate among European and Anglo-American scholars, interested in the questions of human agency and of the agent's responsibility, showing its relevance from both a moral and a legal perspective. However, the studies that have identified purely legal elements in Hegel's practical philosophy have mostly focused on the Hegelian doctrine of crime and punishment within Abstract Right, or on the role of the court of law within civil society. The present contribution aims instead at bringing out some of Hegel's relevant reflections in the juridical field present in the Morality section of the *Elements of the Philosophy of Right*: the focus will be, in particular, on the concept of *dolus indirectus*, whose presence and conceptuality can be found in Hegel's text, as well as in the student's notes relating to the *Lectures on the Philosophy of Right*, as well as in the elaborations of Hegel's direct students, Karl Ludwig Michelet and Eduard Gans (2); on the concepts of *culpa* and negligence (3), showing how Hegel's text presents examples of illicit acts which can be traced back to these concepts. In this way, Michelet's claim that Hegel's Morality is precisely that ground on which the doctrine of both moral and legal imputation is based will also be corroborated.

Keywords: Hegel; Morality; action; imputation; dolus indirectus; culpa

INFORMACIÓN
http://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.65
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21065
Quito, Ecuador

Enviado: octubre 20, 2021
Aceptado: diciembre 10, 2021
Publicado: diciembre 15, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed





AUTORA

Giulia Battistoni
Istituto Italiano per gli Studi Storici - Italia
giulia.battistoni.90@gmail.com

Conflicto de intereses
La autora declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
Al Istituto Italiano per gli Studi Storici de Nápoles, por darme la oportunidad de seguir desarrollando mi investigación en el curso académico 2021/2022. También agradezco al profesor Pablo Pulgar Moya la revisión lingüística del artículo.
Nota
El artículo es producto de mi investigación previa sobre la teoría de la acción de Hegel.

PUBLISHER



1. Introducción

En los últimos treinta años, la teoría hegeliana de la acción ha estado en el centro del debate entre estudiosos del territorio europeo y angloamericano, interesados en las cuestiones de la acción humana y la responsabilidad del agente, mostrando su relevancia tanto en la perspectiva moral como en la jurídica (entre los estudios más recientes se encuentran Laitinen & Sandis, 2010; Caspers, 2012; Vieweg, 2012; Alznauer, 2015; Meyer, 2020; Battistoni, 2020). Entre los primeros intentos pioneros de abordar la cuestión de la actuación en Hegel, en la segunda mitad del siglo XX (Derbolav, 1965; Taylor, 1983; Giusti, 1987), y este resurgimiento del interés en los últimos años, son los estudios sistemáticos de Michael Quante (1993) y Francesca Menegoni (1993), quienes fueron los primeros en realizar una revalorización sistemática de la sección de Moralidad de las *Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho*, identificándola ya no como un momento de transición, destinado a desaparecer, entre el Derecho abstracto y la Eticidad, sino como un lugar sistemático central en el desarrollo del espíritu objetivo: la que expone y explica la teoría hegeliana de la acción, y con ella el principio de la modernidad, a saber, la libertad subjetiva y moral (no es casualidad que Hegel haya sido considerado incluso el descubridor del "principio de la modernidad", la subjetividad: Habermas, 1985).

Los estudios de los últimos años sobre la teoría hegeliana de la acción han adoptado, en su mayoría, una perspectiva moral o *handlungstheoretisch,* es decir, han investigado los elementos de la acción en función de sus implicaciones morales o independientemente de ellas. Algunos estudios han discutido entonces los elementos puramente jurídicos que se encuentran en la filosofía práctica hegeliana, pero la mayoría de los esfuerzos interpretativos en esta dirección se han centrado, en particular, en la doctrina hegeliana del crimen y el castigo dentro del Derecho abstracto (Komasinski, 2018; Seelmann et al., 2011; Mohr, 1997), o en el papel del tribunal y del juez dentro de la sociedad civil (Baermann, 1980; Fuselli, 2001). En algunos casos, también se han identificado elementos jurídicos dentro de la Moralidad (Schild, 1981; Stübinger, 2008; Safferling, 2008), pero sin situarlos dentro del debate jurídico de la época sobre la responsabilidad del agente y la imputación de la acción y, por tanto, sin mostrar realmente sus implicaciones jurídicas.

Esta contribución se inscribe, pues, en esta laguna y pretende poner de manifiesto la relevancia jurídica de algunas de las reflexiones de Hegel, presentes en la sección Moralidad de las *Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho*, sobre la teoría de la acción, haciendo también referencia a las fuentes jurídicas de la época. Se mostrará que Hegel estaba al tanto del debate contemporáneo sobre la imputación moral y jurídica, con especial referencia a los conceptos de dolo (*Vorsatz*) y culpa (*Schuld*): esto se desprende, en particular, de algunas referencias contenidas en los párrafos de la Moralidad, pero también de las anotaciones hechas por Hegel en el margen (*am Rande*) de su copia de la *Filosofía del derecho,* así como de las notas de los estudiantes, relativas a las conferencias dictadas por Hegel sobre la filosofía del derecho, entre 1817 y 1825. En el caso de las *Randbemerkungen*, estas fuentes son casi siempre pasadas por alto por los intérpretes, ya que son fragmentarias y a veces crípticas; en el caso de los apuntes de los estudiantes, son

fuentes secundarias a menudo pasadas por alto por los críticos, ya que no se consideran fiables. Sin embargo, si se leen conjuntamente *las Randbemerkungen* y las conferencias, se verá que en muchos casos las conferencias no hacen más que explicar las anotaciones de Hegel, que a su vez proporcionan ejemplos interesantes para aclarar el texto principal, que sigue siendo un compendio. Como se ha mencionado, esta contribución no tratará la concepción hegeliana del delito y la pena, ni se centrará en la administración de justicia dentro de la sociedad civil. En cambio, se centrará en los conceptos de *dolus indirectus* y *culpa,* que plantearon los mayores problemas de interpretación en relación con la cuestión de la imputación en su momento, y en el pensamiento de Karl Ludwig Michelet y Eduard Gans, alumnos directos de Hegel, a quienes se atribuye la primera recepción directa del pensamiento de Hegel en la filosofía del derecho, adaptado e integrado con las fuentes jurídicas de la época.

Sin embargo, para que los conceptos jurídicos surjan del texto hegeliano, hay que tener en cuenta que los argumentos de Hegel son fundamentalmente de carácter filosófico, no jurídico, y que las *Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho* no son, por tanto, un manual de derecho tal y como podrían entenderlo los juristas: como es sabido, el derecho es entendido por Hegel más bien como la manifestación de la libre voluntad (Hegel, 1988, § 4). Sólo la primera esfera en la que se articula el espíritu objetivo, la del Derecho abstracto, corresponde entonces al derecho en sentido estricto, mientras que las partes que siguen, la Moralidad y la Eticidad, se inscriben en un sentido más amplio del derecho. De ello se desprende también que Hegel no se proponía elaborar un código de leyes para quienes ejercen la profesión.

La contribución se divide en dos partes. La primera parte trata del concepto de *dolus indirectus*, señalando su presencia en el texto de Hegel e identificando sus principales rasgos a partir del debate jurídico de la época, así como los elementos de originalidad que se encontrarán en los juristas de la generación siguiente (2). En la segunda parte se cuestiona el concepto de *culpa* y negligencia (*Schuld*, *Versehen*): a pesar de la ausencia de estos conceptos jurídicos específicos en el texto de Hegel, se mostrará cómo se reconocen en él formas de actuación que pueden remontarse a lo que en su momento se consideraron acciones negligentes y culpables en el ámbito jurídico, acciones que hacia finales del siglo XIX constituirán el fundamento de la responsabilidad objetiva en el ámbito civil, que ve en Hegel el precursor (3). Se concluirá explicando por qué tales referencias a los conceptos jurídicos se encuentran precisamente dentro de la Moralidad y no en otra parte del sistema del espíritu objetivo (4).

2. "Die Erfindung des *dolus indirectus* hat in dem Betrachteten ihren Grund"

Los apuntes de las *Lecciones sobre la Filosofía del Derecho* de Hegel, de los que se han conservado pruebas y que también se incluyeron en la edición crítica de las *Gesammelte Werke*, presentan ejemplos de actos ilícitos que pretenden, por un lado, aclarar el concepto hegeliano de acción, tal y como se desarrolla en la Moralidad, pero, por otro, también tienen significados y repercusiones jurídicas.

En la anotación al § 119, Hegel (1988) afirma, en particular, que: "la invención del *dolus indirectus* tiene su fundamento en lo que se ha considerado". "Lo que se ha considerado" e introducido

en ese párrafo es el elemento de la intención (*Absicht*), que representa el segundo componente fundamental de la acción, en términos hegelianos, la *Handlung*: ésta se define, en efecto, por el propósito *(Vorsatz)*, la intención (*Absicht)* y la conciencia moral (*Gewissen*).

Pero, ¿cómo debe entenderse exactamente la intención y por qué Hegel inserta la referencia al *dolus indirectus* precisamente en este contexto? A diferencia del propósito, que se refiere a la singularidad de la acción, es decir, a su aspecto puntual (por ejemplo, quemar un trozo de madera), la intención representa el lado *universal* de la acción (por ejemplo, prender fuego a una casa). Estos dos elementos de la acción pueden coincidir o no: el sujeto puede, por ejemplo, proponer prender fuego a una pieza de peón (propósito, singularidad de la acción), con o sin la intención de prenderle fuego (intención, lado universal de la acción). Cuando la intención y el propósito coinciden, se tiene, como señala el alumno de Hegel, Karl Ludwig Michelet, acción intencional propiamente dicha y, en el ámbito jurídico, dolo directo. En el segundo caso, sin embargo, el nivel de intención identifica más bien el dolo indirecto. En este último, de hecho, el aspecto intencional y doloso está presente, al menos en la fase inicial y en la base de un acto ilícito que, sin embargo, sólo se produjo "indirectamente". En la época de Hegel, el debate sobre el dolo indirecto era muy acalorado y, al nombrar explícitamente el concepto, el filósofo de Stuttgart demuestra que era consciente de él y que, al menos indirectamente, participaba en él.

Fue Daniel Nettelbladt quien introdujo el dolo indirecto en el derecho alemán en 1756, aunque su base conceptual se remonta al penalista alemán Benedikt Carpzov (1670). Según Nettelbladt, el agente actúa con dolo cuando sabe y pretende lo que hace ("*dolose agens sciens volensque agit*", Nettelbladt, 1756, § VII., p. 6), a diferencia de la acción cometida con *culpa*, en la que el agente no sabe ni pretende lo que hace ("*culpose agens vero nec sciens nec volens*", 1756, § VII., p. 5). Sin embargo, introduce otra distinción, que es fundamental con respecto al tema que aquí se trata: la que existe entre "intención directa" e "intención indirecta". Es en particular la conceptualidad ligada a la intención indirecta la que también resultará fructífera en el texto hegeliano.

Según Nettelbladt, el sujeto actuante actúa con intención indirecta cuando no quiere lo que resulta de su acción y, sin embargo, era posible que supiera no sólo lo que quería, sino también lo que podía resultar de su acción, al igual que era posible que lo ignorara:

> §. X. *Possibile est agentem scire, praeter id, quid per se vult, aliud quid ex actione sua, perinde ac id quod per se vult, sequi posse, prout etiam possibile est eum id ignorare* [...]
> § XI. *Ad indirectam intentionem requiritur ut agens sciat, eadem facilitate ex sua actione aliud quid posse sequi, ac id, quod directe indendit* (Nettelbladt, 1756, p. 7)

La "intención indirecta" presupone, por tanto, según Nettelbladt, que el agente puede saber fácilmente que su acción puede dar lugar a algo distinto de lo que ha pretendido directamente. Este concepto adquirió especial importancia en el ámbito jurídico en relación con el asesinato cometido con "intención indirecta", que se consideraba intencional, pero no al mismo nivel que el asesinato cometido con "intención directa".

La correspondencia conceptual entre "intención indirecta" y "dolo indirecto" puede encontrarse en una fuente con la que Hegel estaba familiarizado: la obra del jurista Ernst Ferdinand Klein. Este último se encontraba entre los redactores del *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten,* que representa el primer intento de reunir en un solo código las codificaciones del derecho civil, del derecho penal y de partes del derecho público de los estados prusianos y que se convirtió, por esta razón, en un punto de referencia fundamental para los juristas de la época de Hegel (Varano/ Barsotti 2014). Además, Hegel poseía la obra de Klein, las *Grundsätze des gemeinen deutschen und preussischen peinlichen Rechts*, en cuyo § 123 leemos que: "La *intención indirecta* [die *indirecte Absicht*] (*dolus indirectus*) [...] consiste en la conciencia del efecto ilícito que puede surgir de la acción, junto con el propósito de emprender la acción de todos modos" (Klein, 1796). Ya se puede ver cómo esta definición difiere de la de Nettelbladt.

La concepción del dolo indirecto que más se aproxima a la de Hegel parece ser la de Karl Ludwig Michelet, que escribió una tesis doctoral bajo su dirección titulada *De doli et culpae in jure criminali notionibus* y que fue el primero en ofrecer una reinterpretación de la Moralidad de Hegel a la luz de una teoría de la acción y de la imputación, transponiendo la conceptualidad de Hegel al ámbito jurídico (Michelet, 1824; Battistoni, 2020b). El dolo indirecto fue fundado por Michelet en la falta de previsión de las "consecuencias necesarias" de la acción, aquellas consecuencias que necesariamente le corresponden, formando parte de su naturaleza universal. La idea básica es la siguiente: en las acciones atribuibles a la intención indirecta se han producido consecuencias que el agente no pretendía; sin embargo, están necesariamente conectadas con la acción intencional realizada, es decir, dependen de una intención del agente y éste podía conocerlas. Estas condiciones, fundamentales para definir este tipo de acto ilícito, así como la imputación correspondiente, parecen encontrarse en el texto hegeliano, así como en particular la referencia a las "consecuencias necesarias" de la acción. Sin embargo, la identificación de estos últimos parecía una cuestión especialmente difícil.

El propio Hegel reconoció la dificultad inherente a tratar de distinguir las consecuencias necesarias de una acción de las accidentales. Como leemos, de hecho, el § 118 de la *Filosofía del derecho*:

> Lo que sean consecuencias *contingentes* y consecuencias *necesarias* contiene la indeterminidad de que la necesidad interna respecto de lo finito adquiere existencia concreta como necesidad *externa*, como una relación de cosas singulares entre sí que en tanto que autónomas se reúnen indiferentemente unas frente a otras y externamente. El principio: 'en las acciones, despreciar las consecuencias', y este otro: 'juzgar las acciones por las consecuencias y tomarlas como medida de lo que es recto y bueno', son ambos por igual del entendimiento abstracto. Las consecuencias, como configuración *inmanente* propia de la acción, manifiestan tan sólo la naturaleza de ésta y no son otra cosa que ella misma; la acción no puede por consiguiente renegar de ellas ni despreciarlas. Pero a la inversa, está comprendido entre ellas lo que interviene desde el exterior y se añade a las mismas casualmente, y que no afecta en nada a la naturaleza de la acción misma (Hegel, 1988, § 118Ob.).

Por tanto, parece difícil determinar con claridad qué consecuencias no son atribuibles al agente, por ser accidentales, y cuáles son atribuibles a la naturaleza universal de la acción, a la intención del agente, aunque sea indirectamente, por ser necesarias. Esta dificultad es inherente a la propia naturaleza dialéctica de la relación entre necesidad y accidentalidad: "El desarrollo de la contradicción de la *necesidad* de lo finito es, precisamente en la existencia concreta, la conversión de la necesidad en la contingencia y viceversa. En este aspecto, actuar quiere decir por tanto *entregarse a esta ley*" (Hegel, 1988, § 118 Ob.). De ello depende también que el delincuente deba responder de las consecuencias que ha desarrollado plenamente su acción ilícita, al igual que le beneficia que su acción delictiva haya tenido consecuencias menores: la accidentalidad juega un papel en esto, y el sujeto actuante debe tenerla en cuenta.

Como leemos en el texto hegeliano, existe ciertamente una forma de accidentalidad que "no concierne en absoluto a la naturaleza de la acción" y que, por lo tanto, no puede remontarse al sujeto agente. Sin embargo, Hegel también reconoce un tipo de accidentalidad que parece no ser absoluta y que, de hecho, parece convertirse en necesidad en el momento en que todas las condiciones para la producción de ciertas consecuencias están presentes y son traídas intencionalmente por el agente. En el momento en que el agente realiza intencionadamente una acción, debe, por tanto, ser consciente de su naturaleza y de la forma en que puede realizarse y desarrollarse: existe, por tanto, una forma de accidentalidad, por así decirlo "relativa", que el sujeto puede y debe tener en cuenta a la hora de actuar. Por ejemplo, si un individuo golpea a otro con la intención de herirlo, dependiendo del lugar en el que se dé el golpe, puede ocurrir: 1. que la herida no sea grave; 2. que la herida sea grave e incluso provoque la muerte del individuo. La agresión sigue siendo el carácter universal de la acción y el agente, como ser pensante, debe ser consciente de las consecuencias que puede contener la naturaleza de su acción.

Ahora queda claro por qué el dolo indirecto entra en juego, en el texto de Hegel, precisamente en el paso del elemento singular de la acción, el propósito (*Vorsatz),* al elemento universal, la intención (*Absicht*), es decir, cuando se consideran las consecuencias de la acción, en particular las que son inmanentes a su naturaleza universal: las consecuencias necesarias. En este contexto se inscribe también el derecho a la objetividad de la acción (*Recht der Objectivität der Handlung*), que exige que el agente, como ser pensante, conozca la naturaleza universal de su acción, que contiene precisamente la expansión y la verdad del aspecto específico tocado por la intención (Hegel, 1988*,* § 120).

Los ejemplos que da Hegel a este respecto son el fuego y el asesinato, que son precisamente modelos de actos ilícitos útiles para comprender el dolo indirecto:

> La realidad efectiva es afectada, primeramente, sólo en un punto singular (así, el incendio provocado sólo alcanza inmediatamente a un pequeño punto de la madera, lo cual nos da una proposición, no un juicio), pero la naturaleza universal de este punto contiene su ampliación. En lo viviente, lo singular no es inmediatamente en cuanto parte, sino en cuanto órgano, en el cual lo universal en cuanto tal existe presencialmente, de manera que en el asesinato no se lesiona un pedazo de carne como algo singular, sino la vida misma en él (Hegel, 1988, § 119Ob.).

Estos ejemplos se aclaran más en las *Lecciones*, en las que también surgen explícitamente las implicaciones jurídicas de estos ejemplos. Así, la *Nachschrift Wannenmann* contiene un interesante pasaje sobre los casos de incendio:

> En el dolus indirectus es así: si, por ejemplo, uno prende fuego a una hoguera, quiere prenderla, pero los hombres que perecen por ello son una consecuencia mediata de su acción, que es un delito, pero que no era inmediatamente inherente a su intención (GW 26.1, § 61 Ob.; trad. G.B.).

En este ejemplo, la intención directa del sujeto que prende el fuego es el propio incendio. Sin embargo, es posible que se trate de personas cuya vida el sujeto no haya querido directamente quitar. Se trata, por tanto, de una acción en parte dolosa (hay intención de provocar un incendio, acción que es ilícita en sí misma) y en parte no intencionada (el sujeto no tenía intención de acabar con la vida de ningún individuo). Sin embargo, como ser pensante, el agente podía y debía conocer las posibles consecuencias de su acción (derecho de objetividad de la acción).

Y de nuevo, como leemos en las notas de Griesheim de 1824/1825:

> El dolo directo va, por ejemplo, en un incendio doloso [Brandstiftung] sólo hacia el primer trozo pequeño de madera, el dolo indirecto contiene, por tanto, todas las consecuencias posteriores. Éstas pertenecen a la naturaleza de la propia acción, que plantea así esta posibilidad. El hombre debe saber esto. [...] Al dolo indirecto pertenece también la peligrosidad de una acción. | De acuerdo con su naturaleza es algo universal, el individuo ha herido por tanto no sólo algo limitado, sino lo universal (GW 26.3, 1213; trad. G.B.).

Del mismo modo, leemos en las notas de Hotho de sus conferencias de 1822/23:

> Lo inmediato que logro cuando incendio una casa es prender fuego a una pequeña parte; mato a un hombre por la herida de una parte. En esta singularidad, sin embargo, en esta modificación se encuentra no sólo la singularidad en general, sino un universal, como en el asesinato [Mord] el universal de la vida, así como el universal del incendio es que toda la casa, a través de prender fuego a una sola parte, puede ser incendiada (GW 26.2, 875; trad. G.B.).

En las notas de Hotho, el elemento del propósito (*Vorsatz*) se hace corresponder explícitamente con el dolo directo, mientras que el universal de la intención se hace corresponder con el dolo indirecto: "Este universal es el dolo indirecto por oposición al elemento inmediato y singular del dolo directo. Lo que se me puede imputar es la cosa, la naturaleza, lo universal de la naturaleza. En el incendio doloso, por ejemplo, el incendio". Por lo tanto, el sujeto debe estar cargado con el "universal" de la acción, su naturaleza, su predicado de "homicidio" o "incendio".

Como se ha mostrado, Hegel admite la existencia del dolo indirecto y justifica su imputación introduciendo la intención (*Absicht*) y las consecuencias necesarias como parte inmanente de la

naturaleza de la acción misma. Estas consecuencias no son directamente intencionadas por el agente, sino que pertenecen necesariamente a la naturaleza de su acción, realizándose con ella: por esta razón deben serle imputadas. Esta conclusión tuvo una gran importancia en el ámbito jurídico de la época y dejó su huella en los juristas de la siguiente generación.

Al igual que Michelet, Eduard Gans, conocido por haber seguido enseñando filosofía del derecho en Berlín después de su maestro, identifica el dolo indirecto con la intención indirecta (Gans, 2005). En particular, la intención indirecta, a la que está vinculado el dolo indirecto, se produce según Gans si el propósito y la intención permanecen separados, es decir, cuando el agente hace algo con vistas a otra cosa. En cuanto al papel del azar en la acción humana, subraya que no debe ser imputado si interviene de tal manera que impide completamente el propósito del sujeto, causando otra cosa por completo (las llamadas consecuencias accidentales en sentido estricto); si, por el contrario, el azar actúa modificando sólo las consecuencias del acto intencional, por ejemplo, cuando el sujeto hiere con intención de matar, no es totalmente accidental y puede ser imputado como acción culpable (Gans, 2005, p. 160).

Esto nos lleva a considerar el concepto de *Schuld*, y con él las formas de acción culpable y negligente, a partir del texto de Hegel.

3. Negligencia e ignorancia culpable

A diferencia del concepto de dolo indirecto, que Hegel menciona explícitamente en el texto, el concepto de *negligencia* no aparece en el texto hegeliano en un primer análisis lingüístico. Esto produce dificultades interpretativas, que se resuelven, sin embargo, con una correcta comprensión del vocabulario utilizado en la época de Hegel para identificar las acciones negligentes y la conceptualidad subyacente. Como pretendo mostrar, Hegel era consciente de estos tipos de acción, de los que da ejemplos en la Moralidad y en las *Lecciones*, utilizando un vocabulario que no era puramente jurídico y legal y con el que en parte podía ser más libre.

Hoy en día, el término alemán para la negligencia es *Fahrlässigkeit* (Stoppenbrink, 2016), que era poco común en la época de Hegel, como lo demuestran los raros usos del término en el *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm (1854-1971). En la época de Hegel, el concepto de *Versehen* se utilizaba en el ámbito jurídico para referirse a las acciones cometidas por negligencia, lo que era conceptualmente distinto del concepto de azar (*Zufall*). Mientras que en este último el sujeto no tiene ningún papel activo en lo que sucede y, por tanto, las consecuencias que se producen no son su responsabilidad (como se ha visto anteriormente en Gans), las consecuencias provocadas por la falta de atención se le pueden imputar, ya que son de alguna manera atribuibles a él. Como aclara Grimm, se trata de tipos de acciones tolerables, ya que son involuntarias, se producen incluso contra la propia intención (wider absicht) y se corresponden con el concepto latino de *culpa* (Grimm, 1854-1971).

Este tipo de acciones fueron muy debatidas en el ámbito jurídico. Desde el siglo XVI, se tiende a situar el elemento del dolo (*Vorsatz*) y la negligencia grave (*grobe Fahrlässigkeit*) en el mismo nivel en la consideración del delito (GW 14.3, nota 108). En consecuencia, el homicidio por negligencia

(*fahrlässige Tötung*) y el asesinato premeditado (*Mord*) también podían ser objeto de la misma sanción penal, ya que los actos negligentes se juzgaban del mismo modo que la intención directa. Por lo tanto, distinguir entre estos casos era de suma importancia, especialmente para regular la aplicación de la pena de muerte.

El *Versehen* se define en los §§ 16 y 17 del ya mencionado *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten* (1794) como una acción llevada a cabo por falta de la atención que cada uno debe prestar a las leyes vigentes y a los asuntos de la vida civil. También en la obra de Klein, la negligencia parece estar relacionada con la *falta de atención*. Como afirma Klein, "los delitos son, según su calidad interna, delitos cometidos a propósito (*delicta dolosa*), o por descuido (*culposa*)" (Klein, 1796, § 65, trad. G.B.), donde los primeros se indican con la expresión *Verbrechen aus Vorsatz* y se refieren al concepto latino de *dolus*, mientras que los segundos se traducen con *Verbrechen aus Versehen*, y se vinculan al término latino *culpa*. Y otra vez:

> Sólo se pueden imputar errores de voluntad. Se distingue, sin embargo, entre el *error de la voluntad en sentido estricto* (*dolus*), que presupone siempre una mala voluntad *positiva* [*positivbösen Willen*], *es decir*, la decisión de producir un efecto ilícito o de no producir uno ordenado; y la *mala voluntad negativa* [*negativbösen Willen*], (*Versehen*, *culpa*), es decir, la falta de buen propósito de educar o procurar la facultad o atención necesarias para evitar las acciones ilícitas (Klein, 1796, § 120; trad. G.B.).

Así, las acciones negligentes no sólo se oponen a la no imputabilidad de las acciones accidentales, ligadas al azar, sino también a la plena imputabilidad de las conductas dolosas, que revelan la mala intención del agente. El propio Kant afirmó en la *Metafísica de las Costumbres* que: "Una transgresión *no intencionada* que, sin embargo, puede imputarse, se llama simple *culpa (culpa)*. Una *intencionada* (es decir, la que está ligada a la conciencia de ser una transgresión) se llama *delito (dolus)*" (Kant, 2008, p. 30).

Precisamente porque las acciones cometidas por negligencia, descuido o error no se cometen con plena intención y clara conciencia del tema, es evidente que son más "tolerables" a nivel jurídico, es decir, se castigan más levemente que las transgresiones cometidas intencionadamente. En el plano moral, se reconoce que la persona no tuvo una mala intención en lo que hizo.

Ahora bien, como ya se ha dicho, los términos *Versehen* y *culpa* no están presentes en Hegel: en su texto, sin embargo, recurre constantemente al concepto de *Schuld,* que en su momento contenía varios significados, entre ellos el alemán *Versehen* y el latino *culpa* (Grimm, 1854-1971; Battistoni, 2020a).

Así, algunos estudiosos han identificado un posible ejemplo de negligencia en el § 116 de la *Filosofía del derecho*, que siempre ha sido especialmente difícil de interpretar. Se incluye en la primera sección de la Moralidad, titulada: *Der Vorsatz und die Schuld*. El párrafo dice:

> No se trata desde luego de un acto propio mío si ciertas cosas de las que soy propietario y que, por ser externas se encuentran y operan en múltiples contextos [...] causan así un daño a otros. Pero este daño corre más o menos de mi cuenta, porque aquellas cosas son desde luego mis cosas, pero también sólo están, por su naturaleza peculiar, sometidas más o menos a mi dominio, mi atención [Aufmerksamkeit], etc. (Hegel, 1988, § 116).

En este caso, se trata de daños que no son producidos directamente por un individuo y que, sin embargo, se le imputa porque cada persona es responsable de las cosas que posee, es decir, que caen bajo su esfera de propiedad y atención (Battistoni, 2020b). El jurista Karl Larenz situó esta casuística dentro de una forma de imputación que se refiere a la esfera de la voluntad del sujeto en sentido general (*Zurechnung zum Willensbereich*), y entendió este apartado como una descripción y anticipación de la moderna responsabilidad objetiva (*Gefährdungshaftung*) (Larenz, 1927, p. 104). Y de hecho también leemos en las notas de Hotho sobre las *Lecciones* de 1822/23 que: "Es parte mía también todo lo que me pertenece en general, lo que poseo, tengo en propiedad, mis hijos, mis mascotas. Estos ahora hacen algo y como me pertenecen, esto me corresponde, es mi culpa" (GW 26.2, p. 873, trad. G.B.). Wolfgang Schild también identificó el § 116 como base para la indemnización de los daños causados por las cosas bajo la propiedad del sujeto (Schild, 1981, p. 465).

Como se desprende del texto citado, además del elemento de la propiedad, el elemento de la atención también juega un papel fundamental en estos casos, lo que parece vincularlos al concepto de *culpa* y *Versehen*, la des-atención. Christian J.M. Safferling ha señalado, en efecto, que el incumplimiento de un deber de cuidado define tanto en Hegel como en Feuerbach la responsabilidad vinculada al concepto de *culpa* (Safferling, 2008, p. 16). La falta de atención es, de hecho, atribuible a un acto voluntario del sujeto, que no prestó atención a lo que era de su competencia. Esto supone, en el ámbito jurídico, la *obligatio ad diligentiam* (que en el *Allgemeines Landrecht se* ha visto que se refiere a las leyes vigentes y a los asuntos civiles), es decir, un deber de cuidado o atención hacia las cosas que están bajo el propio poder o propiedad.

Para concluir esta revisión interpretativa del § 116, no hay que olvidar que Georg Lasson se refirió, en su introducción a la edición de la *Filosofía del derecho* que dirigió, a una sección de la Moralidad dedicada a los conceptos de "Vorsatz, Handlung und Fahrlässigkeit" (Lasson, 1930, XLVI): sería la sección que Hegel tituló "Der Vorsatz und die Schuld", en la que se inserta el § 116. De hecho, Stephan Stübinger cree que el título de esta sección se refiere implícitamente a los conceptos jurídicos de *dolus* y *culpa*, que en su momento se tradujeron en derecho como *Vorsatz* y *Schuld* (Stübinger, 2017). Por ello, no es casualidad que un pasaje de la *Nachschrift Wannenmann* también se refiera explícitamente a estos conceptos latinos, señalando que en la Moralidad "el concepto de acción, de *dolus* y de *culpa*" toma el relevo (GW 26.1, § 10, trad. G.B.). De este modo, el § 116 parece formar parte de un significado de *Schuld* que en su momento incluía el de *culpa*.

Pero además del § 116, es posible encontrar en el texto hegeliano otros casos de acción negligente. Es cierto que se trata de casos que Hegel no incluye explícitamente bajo el supuesto jurídico del

delito culposo, pero es posible entenderlos como una falta de atención a una obligación que se debe conocer, a unas circunstancias de la acción que se está en condiciones de conocer, y por tanto como un delito potencialmente evitable por el sujeto e imputable a él, sobre la base del pensamiento aristotélico, que Hegel recoge en una nota al § 140 de la *Filosofía del derecho*. Aquí Hegel distingue entre una forma de ignorancia involuntaria, que no puede ser imputada al agente, porque se refiere, en términos aristotélicos, a las circunstancias particulares o externas del hecho, y una forma de ignorancia culposa, que lo hace malvado e imputable por su maldad, referida a la ignorancia de lo universal, de lo que todos deben saber. Así dice Hegel, citando a Aristóteles:

> Pero sobre el otro caso, dice Aristóteles: «Todo el que es malo no conoce lo que hay que hacer y lo que hay que omitir, y es precisamente esta carencia (ἁμαρτία) lo que hace a los seres humanos injustos y en general malos, el no-conocimiento de la elección del bien y del mal no hace que una acción sea involuntaria (que no pueda ser imputada), *sino únicamente que sea mala*». Aristóteles tenía ciertamente de la conexión entre el conocer y el querer una intelección más profunda que la que se ha hecho moneda corriente en una filosofía plana que enseña que el *no-conocer*, el ánimo y el *entusiasmo* son los verdaderos principios del obrar moral (Hegel, 1988, § 140, n. 114).

Se trata de la distinción entre "actuar por ignorancia" y "actuar ignorando" (Menegoni, 1993), explicada por Aristóteles en la Ética *Nicomaquea* (EN, III,2, 1110 b 25-1111 a), poniendo como ejemplos las acciones cometidas en la ira o en estado de embriaguez:

> Aquel que [...] está ebrio o que está en las garras de la ira es comúnmente reconocido como actuando no por ignorancia [...] sino ignorando. Por lo tanto, todo vicioso ignora lo que debe hacerse y lo que debe abstenerse, y por este error los hombres se vuelven injustos y generalmente malos. [...] Pues no es la ignorancia inherente a la intención moral la causa de la involuntariedad -es la causa del vicio-, ni la ignorancia de la regla universal -se le achaca a uno-, sino la ignorancia de las particularidades, es decir, de las circunstancias en que se desarrolla la acción y de las cosas que son su objeto.

El que se ha colocado voluntariamente en un estado de intoxicación, debe por tanto responder de las acciones resultantes del mismo, ya que es la causa de su ignorancia, así como el principio de las acciones resultantes del propio estado de intoxicación. Por ello, Aristóteles afirmó que,

> Para los borrachos los castigos son dobles. Pues el principio de acción reside en el sujeto: porque él es el dueño de no emborracharse, y emborracharse es la causa de su ignorancia. Asimismo, a los que ignoran algunas de las prescripciones contenidas en las leyes, prescripciones que es un deber conocer y que no son difíciles, [los legisladores] los castigan; y de manera similar en todos los demás casos en los que creen que la ignorancia se debe a la *negligencia,* en la creencia de que depende de los individuos no ser ignorantes: porque eran maestros del cuidado (EN, III,7, 1113 b 31-1114 a 4. Énfasis añadido).

Sobre esta base, es posible reconsiderar algunos ejemplos hegelianos como casos de acción negligente, retrotrayéndolos a sus antecedentes aristotélicos. En el § 132 de la *Filosofía del derecho* se hace referencia, de hecho, a las acciones realizadas en la ceguera del momento, en un momento de excitación dado por la pasión, o en el estado de embriaguez. Con respecto a estos casos Hegel afirma que:

> Convertir la ofuscación momentánea, el desequilibrio provocado por la pasión, la ebriedad, en general lo que se llama fuerza de los móviles sensibles [...], en fundamento para la responsabilidad [Zurechnung] y la determinación del *delito* mismo [Bestimmung des *Verbrechens* selbst] y de su *penalidad [Strafbarkeit]*, y considerar que tales circunstancias eliminan la *responsabilidad culposa [Schuld]* del delincuente equivale a no tratarlo de acuerdo con el derecho y el honor que corresponden al hombre (cf. §§ 100, 109). Su naturaleza es, por el contrario, ser un universal y no un ser abstracto y momentáneo, ligado sólo esporádicamente al saber (Hegel, 1988, § 132 Ob.).

Una vez más, el argumento de Hegel parte del presupuesto de la naturaleza racional y pensante del ser humano, por lo que no puede reducirse a la singularidad del momento que le hace cometer un delito por la ceguera del momento, las pasiones y la embriaguez. Si el ser humano se redujera a las pasiones que lo impulsan a determinadas situaciones, se negaría su naturaleza racional y su dignidad. Según Hegel, la falta de reconocimiento de la responsabilidad de sujetos adultos y sanos en estos casos significaría, por tanto, que no se les consideraría conformes a su dignidad como seres humanos:

> Así como el incendiario ha puesto fuego no a esta pequeña superficie de madera que rozó con la lumbre, en cuanto pedazo aislado, sino que en ella quema lo universal, la casa, así también él como sujeto no es lo individual de este instante o esta sensación aislada del ardor de la venganza; de serlo, sería un animal, al que por su peligrosidad y la inseguridad de verse sometido a arranques de furor habría que abatir (Hegel, 1988, § 132 Ob.).

Los apuntes del curso de 1819/20 muestran también que las acciones llevadas a cabo bajo un impulso no pueden ser legitimadas por las propias pasiones, ya que siempre debe suponerse que el sujeto es racional y sabe cómo evitar tales estados (GW 26.1, p. 405).

Sin embargo, estos casos fueron especialmente problemáticos en su momento, ya que no estaba claro si debían considerarse como casos de intención indirecta o de *culpa*: parecían presentar algunas características de ambos. Según Michelet, la cólera y las pasiones no convierten por sí mismas un acto en involuntario: esto sólo ocurre cuando oscurecen completamente la consciencia de las circunstancias externas de la acción. Así, define las acciones cometidas en la cólera o en las garras de las pasiones como actos voluntarios, pero inintencionales: la autodeterminación del sujeto está efectivamente, en su opinión, presente, si las circunstancias se entienden de manera correcta, pero debido a la fuerza de los impulsos, tales acciones son repentinas, se objetivan inmediatamente y no permiten al sujeto determinarse realmente. Esto significa que, en el estado

de excitación, el sujeto puede no ser capaz de tomar una decisión meditada, de realizar un cálculo racional de lo que pretende hacer. Actúa, por así decirlo, movido por el impulso. En términos hegelianos, el sujeto actuaría así en estos casos sin reflexionar sobre el carácter universal de su acción, sin determinar o reconocer una intención específica en su acción. Y, sin embargo, como hemos visto, el ser humano no puede reducirse a los impulsos, deseos y pasiones sensibles, al igual que su acción no puede reducirse a una singularidad.

A partir de lo dicho es posible rastrear algunos de los ejemplos de Hegel hasta la falta de atención a una obligación que se debe conocer, a unas circunstancias de la acción que se pueden conocer, y por tanto concebirlas como un delito culposo, potencialmente evitable por el sujeto e imputable a él por la enseñanza de Aristóteles y la mediación de Michelet.

4. Observaciones finales

Ahora es natural preguntarse por qué estos casos y conceptos de derecho penal se encuentran en la sección de Moralidad y no en la sección de Derecho Abstracto, que corresponde a una concepción del derecho en sentido estricto. La respuesta es la siguiente: precisamente porque la Moral, en términos hegelianos, es el lugar sistemático de la explicación de la voluntad subjetiva y moral, constituye el fundamento de la teoría de la acción y de la imputación, y en ella encuentran su lugar más adecuado los conceptos jurídicos de dolo indirecto y de *culpa*, definidos precisamente a partir de los derechos de la voluntad subjetiva y de los correspondientes “contraderechos” de la objetividad. Como señala Safferling, el supuesto de que la base de la imputación penal es una acción realizada voluntariamente por el agente, que puede haber conocido las circunstancias de la acción, así como su peligrosidad y relevancia a nivel social, sigue siendo válido hoy en día (Safferling, 2008, p. 198). Lo que se imputa abarca, pues, las circunstancias individuales conocidas (lo que Hegel llama el “propósito”), la cualidad general de la acción (“la intención”) y el conocimiento del delito. De todo ello se desprende la relevancia de la teoría hegeliana de la acción en el ámbito penal, cuya base se encuentra en el apartado de la Moralidad. Michelet tuvo razón al ser el primero en encontrar en la moral el principio que está en la base de la imputación tanto moral como jurídica: el de la libertad subjetiva, que es la base de la autodeterminación del sujeto, con todos sus derechos. Un sujeto que, como persona pensante y racional, debe responder también de los actos ilícitos cometidos con dolo indirecto o *culpa*, en virtud de su capacidad para conocer la naturaleza de su acción.

Referencias

Alznauer, M. (2015). *Hegel's Theory of Responsibility*. Cambridge University Press.

Aristóteles (1837). *Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica.* Edición de I. Bekker. A. I. Berlin.

Baermann, R.-A. (1980). *Sittlichkeit und Verbrechen bei Hegel*. Peter D. Lang.

Battistoni, G. (2020a). La polivocità di Schuld nella Moralità hegeliana: un contributo agli studi sulla traduzione di un concetto portante della filosofia hegeliana dell'azione. *Teoria* XL/2020/2, 209-220. https://doi.org/10.4454/teoria.v40i2.112.

Battistoni, G. (2020b). *Azione e imputazione in G.W.F. Hegel alla luce dell'interpretazione di K.L. Michelet*. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press.

Carpzov, B. (1670). *Practica Nova Imperialis Saxonica rerum criminalium in partes III. Divisa*. Mevius.

Caspers, B. (2012). *'Schuld' im Kontext der Handlungslehre Hegels*. Meiner.

Derbolav, J. (1965). Hegels Theorie der Handlung. *Hegel-Studien*, (3), 209-223. http://www.jstor.org/stable/26589717.

Fuselli, F. (2001). *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*. Cedam.

Gans, E. (2005), *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte. Vorlesungen nach G.W.F. Hegel*, hrsg. v. J. Braun. Mohr Siebeck.

Giusti, M. (1987). Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung, *Hegel-Studien* (22), 51-71. https://www.jstor.org/stable/26597608.

Grimm, J. u. W. (1854-1971). *Deutsches Wörterbuch*. S. Hirzel.

Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. (1988) *Principios de la Filosofía del Derecho. O Derecho natural y ciencia política.* Traducción: Juan Luis Vermal. Edhasa.

Hegel, G.W.F. (GW 14.1, 14.2, 14.3) (2009-2011). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In K. Grotsch & E. Weisser-Lohmann. *Gesammelte Werke* Vol. 14.1, 14.2, 14.3. Felix Meiner Verlag.

Hegel, G.W.F. (GW 26.1) (2013). *Nachschrift Wannenmann. Wintersemester 1817/18. Nachschrift Peter Wannenmann*. In D. Felgenhaue. *Gesammelte Werke.* Vol. 26.1. Felix Meiner Verlag.

Hegel, G.W.F. (GW 26.2) (2015). *Wintersemester 1822/23. Nachschrift Heinrich Gustav Hotho*. In K. Grotsch. *Gesammelte Werke* Vol. 26.1. Felix Meiner Verlag.

Hegel, G.W.F. (GW 26.3) (2015). *Wintersemester 1824/25. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim*. In K. Grotsch. *Gesammelte Werke* Vol. 26.3. Felix Meiner Verlag.

Kant, I. (2008). *La Metafísica de las Costumbres*. Traducción: Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Tecnos.

Klein, E. F. (1796). *Grundsätze des gemeinen deutschen und preussischen peinlichen Rechts*, Hemmerde und Schwetschke.

Komasinski, A. (2018). Hegel's Complete Views on Crime and Punishment. *Journal of the American Philosophical Association, 4*(4). 525-544. https://doi.org/10.1017/apa.2018.35.

Laitinen, A./Sandis, C. (eds.) (2010). *Hegel on action.* Palgrave MacMillan.

Larenz, K. (1927). *Hegels Zurechnungslehre und der Begriff der objektiven Zurechnung: Ein Beitrag zur Rechtsphilosophie des kritischen Idealismus und zur Lehre von der "juristischen Kausalität"*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung.

Lasson, G. (ed.) (1930). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, III Auflage, Verlag von Felix Meiner.

Menegoni, F. (1993). *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*. Verifiche.

Meyer, T. (2020). *Verantwortung und Verursachung. Eine moral- und rechtsphilosophische Studie zu Hegel*. Meiner.

Michelet, K. L. (1824). *De doli et culpae in jure criminali notionibus*, Formis Augusti Petschii.

Michelet, K. L. (1827). *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral*, Duncker und Humblot.

Michelet, K. L. (1828). *Das System der philosophischen Moral mit Rücksicht auf die juridische Imputation, die Geschichte der Moral und das christliche Moralprinzip*. In der Schlesinger'schen Buch- und Musikhandlung.

Mohr G. (1997). Unrecht und Strafe (§§ 82-104, 214, 218-220). In L. Siep (ed.). *G.W.F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (pp. 95-124). Akademie Verlag.

Nettelbladt, D. (1756). *Dissertatio iuridica de Homicidio ex Intentione Indirecta Commisso*, Typis Ioannis Christiani Hilligeri, Acad. Typogr.

Pippin, R. (2005). Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right: §§ 1-33. In L. Siep (ed.). *G.W.F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (pp. 31-53). Akademie Verlag

Prussia. (1974). *Allgemeines Landrecht fuür die Preußischen Staaten*. Pauli.

Quante, M. (1993). *Hegels Begriff der Handlung*. Frommann-holzboog.

Safferling, C. J. M. (2008). *Vorsatz und Schuld. Subjektive Täterelemente im deutschen und englischen Strafrecht*. Mohr Siebeck.

Schild, W. (1981). Der strafrechtsdogmatische Begriff der Zurechnung in der Rechtsphilosophie Hegels. *Zeitschrift fuür philosophische Forschung, 35*(3-4), 445-476. https://www.jstor.org/stable/20483146.

Seelmann, K., Neumann, U., Hirsch, A. V. (eds.) (2011). *Strafe – Warum? Gegenwärtige Strafbegründungen im Lichte von Hegels Straftheorie*, Nomos.

Seelmann, K. (2017). *Hegels Zurechnungslehre*. In M. Kubiciel, M. Pawlik, K. Seelmann (eds.). *Hegels Erben? Strafrechtliche Hegelianer vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, (pp. 43-53) Mohr Siebeck.

Stepelevich, L. S., & Lamb, D. (eds.) (1983). *Hegel's Philosophy of Action*. Humanities Press.

Stoppenbrink, K. (2016), *Verantwortung fuür unabsichtliches Handeln. Rechtsphilosophische und handlungstheoretische Grundlagen der Fahrlässigkeit*. Nomos.

Stübinger, S. (2017). Einfluss der Hegelianer auf die Strafrechtswissenschaft ihrer Zeit. In M. Kubiciel, M. Pawlik, K. Seelmann (eds.). *Hegels Erben? Strafrechtliche Hegelianer vom 19. bis zum 21. Jahrhundert*, (pp. 181-196) Mohr Siebeck.

Stübinger, S. (2008). *Das "idealisierte" Strafrecht*. Vittorio Klostermann.

Taylor, C. (1983). Hegel and the philosophy of action. In L.S. Stepelevich, D. Lamb. *Hegel's Philosophy of Action*, (pp. 1-18) Humanities Press.

Varano, V., & Barsotti, V. (2014). *La tradizione giuridica occidentale*. G. Giappichelli Editore.

Vieweg, K. (2012). *Das Denken der Freiheit*. Wilhelm Fink Verlag.

Autora

Giulia Battistoni. Doctora en Filosofía/Ciencias Humanas por la Universidad de Verona (Italia) y por la Friedrich-Schiller-Universität Jena (Alemania), con supervisión conjunta. Actualmente es investigadora posdoctoral en el Istituto Italiano per gli Studi Storici de Nápoles (Italia).

El cuidado del derecho como administración de justicia en la *Filosofía del derecho* de Hegel

The Care of Right as the Administration of Justice in Hegel's Philosophy of Right

Pablo Pulgar Moya



RESUMEN

El presente capítulo tiene como pretensión tanto ilustrar los momentos primordiales del apartado sobre administración de justicia (§ 209-229) al interior de los *Lineamientos de la Filosofía del derecho*, como exponer algunos elementos conflictivos en su comprensión. Este capítulo se separa en tres momentos: i) tematiza la tarea de la administración de justicia como salvaguardia del derecho; ii) caracteriza la cohesión narrativa de la administración de justicia al interior de la sociedad civil y su tensión con el concepto de Estado y, finalmente, iii) la problemática de la personalización al interior del sistema de leyes y la interpelación de Marx. La hipótesis que aparece, entonces, es que Hegel intenta probar la necesidad de la codificación del derecho en virtud la defensa de la libertad personal y de la propiedad, pero la cual solo es posible mediante el poder o violencia judicial.

Palabras claves: administración de justicia; sociedad civil; Estado; personalidad

ABSTRACT

The aim of this chapter is both to illustrate the main moments of the section on the administration of justice (§ 209-229) within the Lineaments of the Philosophy of Right, and to expose some conflicting elements in its understanding. This chapter is separated into three moments: i) it thematizes the task of the administration of justice as a safeguard of law; ii) it characterizes the narrative cohesion of the administration of justice within civil society and its tension with the concept of the State and, finally, iii) the problematic of personalization within the system of law and the interpellation of Marx. The hypothesis that appears, then, is that Hegel tries to prove the necessity of the codification of law in virtue of the defense of personal freedom and property, but which is only possible through judicial power/violence.

Keywords: administration of justice; civil society; state; personality

INFORMACIÓN
http://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.72
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21072
Quito, Ecuador

Enviado: noviembre 02 2021
Aceptado: diciembre 20, 2021
Publicado: diciembre 31, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed





AUTORES

Pablo Pulgar Moya
Universidad Católica Raúl Silva Henríquez - Chile
ppulgar@ucsh.cl

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
N/A
Nota
N/A

PUBLISHER



1. La administración como cuidado

El problema de la jurisdicción que trae consigo la noción de sociedad civil hegeliana no comporta pruritos menores al momento de pensar la interrelación entre los estamentos civiles y estatales. La duplicación del análisis, la caracterización de la sociedad civil como distribuidora y administradora de justicia son problemáticas que atañen a la reflexión de la mediación política e instan a la posibilidad de pensar de manera efectiva también al Estado en tanto que pretende mediar los propósitos propios e individuales de las actividades subjetivas. La obertura de los parágrafos sobre la sociedad civil (§ 182-188) nos caracteriza la doble lectura de los propósitos perseguidos por los individuos: a) como la realización de los propios intereses egoístas (internamente) y b) como la realización del universal en general a través de la interrelación con otros sujetos en los que consiste (externamente). El carácter lógico de la sociedad civil muestra una macrodialéctica en la que ésta asume el carácter de una eticidad negativa, donde el universal ético exige una mediación entre ambos aspectos. En la ilustración de esa relación es donde aparece la necesidad (Notwendigkeit) de que el sistema de las necesidades (Bedüfnisse) civiles requieran del cuidado y administración de la justicia, a fin de asegurar y resguardar su cumplimiento.

En el presente texto pretendemos dar cuenta de los aspectos principales de lo que Hegel concibe como “administración de justicia” (Rechtspflege), sección medular de la caracterización de la sociedad civil hegeliana y, por tanto, en el corazón de la parte dedicada a la eticidad presentada en su *Filosofía del Derecho*. La intención principal de esta entrada es describir los pasos fundamentales de la composición del derecho en su marco protector de una propiedad que asegura la personalidad (Persönlichkeit) en y para sí al sistema de necesidades precedente. Es esta “administración de justicia” la que permite, según Hegel, la realización efectiva de la universalidad abstracta de la libertad individual en tanto derecho. Dicho de otra manera, es la Rechtspflege la que asegura, mediante su “aplicación” (Anwendung), que la justicia llegue a instanciarse cuidadosamente según los preceptos de la teoría general del derecho. Esta sección, que compete entre § 209 y § 229 de la obra, articula conceptos fundamentales de la particularidad o particularización del derecho como una ciencia filosófico-jurídica. En nuestra presentación debemos mencionar una dificultad idiomática de entrada, pues el término Rechtspflege enfatiza el cuidado (Pflege), mantenimiento o cargo del derecho (Recht). El cuidado del derecho se vuelve, así, sinónimo de un sustentación, suministro y administración de justicia (Justiz). La predominancia del término alemán por sobre el latino se adscribe a la tarea emprendida en la obra por superar una visión dicotómica entre el derecho natural abstracto y el derecho positivo hipotético enfatizando en la necesidad de ajustamiento constante del derecho en tanto autocuidado jur judicativo del derecho una la ley en su existencia efectiva. justicia.contrapeso s al modo de producciídico por parte de la sociedad civil, en cuanto ésta administra y le es administrada justicia. El carácter judicativo del derecho muestra su raigambre fenoménica en cuanto es sabida y reconocida por la sociedad civil dotándola de validez universal para la conciencia individual. El derecho abstracto así tendría realidad solo cuando se convierte en ley universal. Esto se menciona al inicio de esta sección:

> Se tiene de esta manera que el pensamiento del derecho tiene que ser constituido para el pensar y no permanecer más en lo meramente sensible; se tiene que adecuar a los objetos la forma de la universalidad (Form der Allgemeinheit) y regirse igualmente en la voluntad según algo universal. Sólo después que los hombres han inventado necesidades (Bedürfnisse) y la adquisición de las mismas se devora en la satisfacción, se pueden constituir leyes (GW 14.1, § 209, Anm.).

La administración de justicia, a veces interpretada como jurisdicción, *iuris dictio*, manifiesta, primeramente, la mediación entre el derecho con la existencia efectiva (Dasein) a través de ley. Esta ley, sin embargo, no como meramente externa, sino de modo universal (GW 14.1, § 209) viene reconocida, vuelta consciente y requerida, según Hegel, por la sociedad civil en su conjunto. Es menester precisar, sin embargo, que el conocimiento de la regla fundamental componente de la ley en tanto *formulación* no es suficiente para la consolidación de esta relación, es decir, no se acaba en su aspecto formal, sino en el acabamiento comprehensivo conceptual de su dimensión en la sociedad civil. Este punto no es menor, pues nos da las primeras luces para entender la dimensión redistributiva de justicia en Hegel, como señalara Seelmann (1995, pp. 11 y ss), en tanto Hegel busca entender la pena mediante la aplicación de la ley como una restitución (Widerherstellung) del derecho agraviado. En este sentido, el "cuidado" del derecho que pretende institucionalizar la administración de justicia tiene como tarea primordial el resguardo del universal (derecho) frente a los embates de los individuos, más que un intento de devolver a la senda de "rectitud moral" al sujeto agraviante por medio de la reforma que comporta el ejercicio punitivo. La "administración de justicia" hegeliana enfatiza, entonces, más un carácter de ajustamiento, de repartición de justicia, en razón de una voluntad universal frente a los embates particulares de sujetos racionales, en cuyos propios hombros descansaría su rectitud moral, que la búsqueda de un sistema penal reformador. El cuidado del derecho hegeliano trae consigo, a través de la aplicación ley, la devolución de "dignidad" al derecho de manera universal a la sociedad civil defendiendo la libertad y propiedad de los individuos que son miembros de ésta. Solo a través de este camino el derecho abstracto se vuelve derecho positivo, se reconoce en la sociedad burguesa en su concepto real. En este sentido, el Hegel de la *Filosofía del derecho* no niega la inmanente contradicción del ejercicio histórico de las costumbres de los individuos, sino que concentra su énfasis en la hegemonía de la sociedad civil, y (solamente) a cierto punto "indiscernible" del Estado, en tanto garante de esa determinación de justicia. Si la sociedad civil encuentra énfasis a las relaciones económicas en el "sistema de las necesidades", es menester enfatizar que se dota también énfasis a las determinaciones jurídicas y políticas de esta misma mediante la "administración de justicia". Este tránsito, sin embargo, dibuja el intento de Hegel por superar al derecho como expresión abstracta de la libertad del hombre y como expresión de la eticidad del Estado, donde el este último se alzaría como la propia institución legítima surgida al calor de la singularidad civil.

2. Administración de justicia como centro de discernibilidad entre sociedad civil y Estado.

La discernibilidad entre sociedad civil y Estado ilustra uno de los puntos más atractivos en el memorable y polémico debate respecto al cariz político de la exposición de la eticidad hegeliana, ora enfatizando en un carácter liberal, ora en uno conservador. Las perspectivas

contrapuestas disputan el espacio que adquiere la exposición de la sociedad civil, sea bajo un enfoque conservador, de cariz reaccionario vinculado a un fuerte Estado prusiano y rayano a un absolutismo epistemológico-político, por un lado, sea bajo una visión liberal cercana a una matriz proveniente de la economía política inglesa, por otro. Este debate, sin embargo, no es nuevo dentro de la tradición interpretativa de la filosofía del derecho de Hegel, sino que se arrastra desde los mismos contemporáneos a Hegel como Sietze, Schubarth, Stahl, Elsner o Gans, pasando por los comentaristas de la llamada Hegelschule como Ruge, Marx, Rosenkranz o Haym y pensadores tan disímiles como Ritter, Riedel, Foster, Lukács, todos los cuales darán vida a un sabroso debate. Diferentes enfoques que, en cierto punto, se quedará plasmado en las caracterizaciones contemporáneas del pensamiento jurídico, político y ético hegeliano y que encontrará en la aclaración de la administración de la justicia un centro neurálgico.

Como bien advertía Julio de Zan (2012, p. 64), será en las lecciones de Hegel sobre *Natur und Staatrecht,* del semestre de invierno de 1818, su primer semestre del periodo berlinés, en donde encontraremos recién una diferenciación sistemática entre sociedad civil y Estado, la cual será replicada tanto dos años más tarde en la *Filosofía del derecho*, como en la tercera edición (1830) de la *Enciplopedia*. Este elemento será crucial para distinguir la necesidad racional de la relación inmanente entre ambos conceptos. Así:

> La sociedad civil de los modernos ya no corresponde, ni en el pensamiento ni en la realidad, a la 'Polis' de los antiguos. Por eso [Hegel] acuñó por primera vez la diferencia conceptual y terminología entre: "sociedad civil" para el sentido moderno, y "Estado" para el sentido clásico y tradicional de la comunidad política. Su esfuerzo estará orientado a distinguir y al mismo tiempo conciliar ambas cosas en su diferencia (De Zan, 2012, p. 64-65).

El término, por tanto, renueva la terminología de la época para dar cuenta de la necesidad de separación ente ambos niveles dotándolo de una carga epistemológica tal que será crucial para el desarrollo del pensamiento político moderno. La caracterización sobre qué constituye a la modernidad, entonces, toma de este aporte de Hegel parte importante para su propia definición. Las esferas de la sociedad civil y la del Estado hasta principios del siglo XVIII se encontraban indiferenciadas adoptando en un mismo ámbito elementos propiamente sociales, políticos, económicos y jurídicos. "En este contexto moderno la teoría hegeliana de la diferencia de las dos esferas se propone rescatar el perdido sentido de lo político" (De Zan, 2012, p. 71), reservando a la sociedad civil su carácter inmanente burgués. El modo de presentación del derecho hegeliano despliega, entonces, un acto de rescate del Estado político que se apropia de la reconstrucción de lo ético, característico de la realización ideal de la "Polis" griega. En este contexto, la administración de justicia se sitúa en el corazón de la estructura de la exposición (Darstellung) de la sociedad civil y funge como gozne entre las necesidades individuales sistematizadas y el binomio administración pública/corporación. La pregunta fundamental, sin embargo, es saber si este cuidado del derecho, esta administración jurídica ilustrada por Hegel, corresponde al modo inmanente de las determinaciones que son necesarias para la construcción conceptual de la sociedad moderna o bien se refiere a un ordenamiento carente de fundamento expositivo.

El objetivo fundamental de la administración de justicia es cumplir el rol de garante y mediador de los conflictos que puedan surgir entre, por ejemplo, intereses mercantiles entre productores y consumidores, en tanto el derecho subsume universalmente los individuos resolviendo los fácticos y factibles conflictos de interés. No obstante, la problemática se suscita en la derivación conceptual del orden expositivo suministrado por Hegel.

En este punto se encuentran muy de cerca los conceptos de administración de justicia y administración pública (Polizei) lo que se vuelve punto de interés para este segundo acto del presente escrito. Esta unicidad solo es factible a través del reconocimiento civil de la ley en su existencia efectiva. La administración de justicia se alza, de esta manera, como el estadio donde lo universal, el derecho, encuentra realidad efectiva como mediación con lo particular, vale decir, con las necesidades individualizadas.

En el modo de exposición de la idea de derecho se nos va denotando este tránsito, no temporal, sino sistemático, donde el aparataje estatal tiene existencia, a fin de resguardar el mismo derecho, de manera ulterior a la economía política barruntada en el sistema de las necesidades. De esta manera, la Rechtspflege supondría sensu lato el modo expositivo jurídico formal de aquella primacía económica política de los parágrafos inmediatamente anteriores, concretizando los elementos que se manifestaban de manera abstracta. El reconocimiento de la propiedad privada adquiere, ergo, existencia inmediata. La petición organizadora de la sociedad civil llama a resguardar, según Hegel, el derecho a través de "formas de acción" y "diferenciaciones organizacionales" (Blasche & Schwemmer, 1972, p. 473) de la propiedad privada, dentro de las cuales la administración de justicia tiene preeminencia (GW 14.1, § 208). La estructura estatal moderna en tanto forma-institución arroga para sí la administración de la justicia, pero solo en cuanto su pretensión viene afirmada en el reconocimiento desde la misma sociedad civil, en cuanto ésta se ve enfrentada en la mediación silogística entre lo individual y lo universal, donde la producción de leyes vendría a precaver ese resguardo. La "legítima" violencia (Gewalt) del Estado se transforma, por ende, en razón universal (VRph, 17/18, § 46). La razón como criterio universal de administración de justicia, en tanto *cuidado del derecho*, encuentra empero una lectura crítica dentro de la misma escuela de jóvenes hegelianos. Arnold Ruge (1840) será quien, primero y con mayor sistematicidad, dote de *radicalidad* a la crítica a este punto, también Bruno Bauer (1842) y, posteriormente Karl Marx en sus ya conocido *Manuscrito de Kreuznach* (1843-1844).

Bajo la administración de la justicia de Hegel logra constituirse a modo conceptual el "poder judicial" (richterliche Gewalt), en tanto parte de los poderes del Estado, la cual no tenía una existencia autónoma durante la Edad Media. De esta forma, la implementación "de un poder autónomo de justicia, dentro de la órbita del Estado moderno, requirió, entre otros factores, de la construcción de un discurso legitimador tanto del nuevo Estado-Nación (expresado en la figura del rey) como de la propia actividad de los juristas dentro de él". (Assalone, 2011, p. 59). El contexto de realización teórica o conceptual (Mertens, 2008, p. 325) de la administración de justicia contiene estos tres momentos, según Hegel, necesarios: 1) derecho como ley (§ 211-214); 2) Existencia efectiva (Dasein) de la ley (§ 215-218) y 3) el tribunal (§ 219-229). La mediación

de esas necesidades sistematizadas requiere a la ley como realización y garante del derecho al que corresponde, por lo que en el modo de exposición de esta administración de justicia apremia el reconocimiento de la necesidad del derecho positivo, del derecho en tanto ley o, dicho de otra forma, como derecho puesto (gesetzt). Esta piedra angular remarca el punto de partida para el derecho positivo dentro del sistema de la obra, donde la forma-ley (Gesetzform) encuentra realidad como universal, es decir, como validez sobre los individuos dotada por la misma sociedad civil en el acto de dar realidad efectiva a la disposición racional del sistema de necesidades. En cuanto ley es derecho objetivo en sí, pero que solo lo es en identidad con el ser-puesto (Gesetzsein) (§ 212) y, en esta forma, se comprenderá a sí mismo el derecho no solo como existencia efectiva, sino que tendrá realidad en el mismo proceso de aplicación (Anwendung) de éste. De esta forma se supera la mera forma universal, para traducir el derecho en la particularización que comporta su determinidad, es decir, en el reconocimiento del contenido del derecho en su universalidad determinada (Mertens, 2008, p. 325). Es importante este énfasis del derecho repuesto en la aplicación de la ley, la cual devuelve su carácter de justicia en la sanción penal ante el individuo que ocasiona un daño, no solo a un otro, sino un daño a toda una arquitectura sistémica de necesidades. La reposición *cuidadosa* del universal *jurídico* se vuelve entonces, bajo la óptica de Hegel, en necesidad de la misma administración de justicia, en tanto busca *ajustar* el derecho violentado. Así nos comenta Mizrahi:

> En consecuencia, la justificación hegeliana de la pena no funda su legitimidad sobre ningún razonamiento reformista ni de tipo *retributivo* (como sí lo hacen aquellos de raigambre kantiana) sino sólo sobre la base de uno *restitutivo*: la pena correspondiente a un delito ha de ser la mínima que permita la restitución (*Wiederherstellung*) del derecho como tal, es decir, la mínima que suprima al delito qua delito (Mizrahi, 2004, p. 19).

Lo puesto, la ley, será el resguardo del universal ante los propios intereses de las voluntades individuales. La limitación, la sanción, la pena, el castigo, la indemnización serán diferentes medios indispensables en mor de la re-posición (Widerherstellung) del derecho a modo de defensa de los propósitos egoístas. En este sistema:

> Siendo puesto y sabido el derecho, se derrumba todo lo accidental del sentimiento, de lo mío, la forma de la venganza, de lo despiadado, del egoísmo, y así primeramente logra el derecho su verdadera determinidad y llega a su honra. Sólo mediante la disciplina del concebir llega [el derecho] a ser capaz de universalidad. (GW 14.1, § 210, An.).

Ahora, sin embargo, será el contenido el que dotará de realidad racional a la ley, una ley que compone a esta sociedad civil/civilizatoria, en la cual la relación material de la forma de universalidad y la individualidad tiene que estar determinada por el contenido que a ella atañe. El contenido de las leyes se implica solo a partir del movimiento sistemático entre derechos y deberes determinados a través de la administración de justicia. El cuidado del derecho, la administración de justicia, indefectiblemente se convierte mediante el ejercicio, mediante la

aplicación de éste, en coactivo. Para el Hegel de la *Filosofía del derecho* el derecho administrado es leído como derecho penal, que persigue el control social a través de la sanción punitiva. Esta coacción, en donde el Estado, a través de la administración pública (Polizei), remarca efectivamente su carácter de violencia sobre las partes involucradas en el desacato de la ley universalmente válida para los individuos que toman parte de la sociedad civil. Esta administración trae de vuelta a la sociedad civil a su concepto (GW 14.1, § 229), la cual se había extraviado en la particularidad del derecho abstracto, y la deja predispuesta a la realización efectiva, unitaria, de la administración pública y la corporación, que representan grupos de interés de manera asociativa.

Ahora bien, el derecho no se acaba en la ley formal, sino en cuanto hay una relación vinculante, mediata, entre el individuo y la universalidad de esta ley. En este contexto los individuos se juegan su propia personalidad pues son poseedores de un determinado rol social, de una máscara de personaje dentro de un moderno teatro social. Solo en esa caracterización jurídica, las personas cumplen un rol social donde son igualados al interior de la comunidad. Son personas jurídicas. Esta es la condición de la realización de la libertad consciente de *conceptualización* de esta conciliación entre individuos y universal (Cobben, 2017, p. 550). El derecho positivo aquí patentado, formulado por Hegel con bastante antelación que el positivismo jurídico, concibe la necesidad de mecanismos punitivos en mor del resguardo del derecho, no obstante, esta pretensión normativa no puede simplemente explicarse de modo redundante, sino que recae en la ley como expresión del derecho, como su exterioridad, suponiendo la universalidad de ésta y la subsunción bajo ella de las voluntades individuales. Será, empero, el respeto mutuo entre los individuos lo que sustentará la realización efectiva de la libertad. El carácter punitivo del derecho, por tanto, no será solo una restricción de la libertad individual, sino su reforzamiento en el marco comunitario frente a otras libertades, libertades pertenecientes a "otras personas". De esta manera, siguiendo a Jakobs, se cumpliría aquí que "el derecho penal como protección de bienes jurídicos significa (¡en todo caso!) que una persona, encarnada en sus bienes, es protegida frente a los ataques de otra persona" (Jakobs, 2003, p. 42).

El reconocimiento mutuo de los individuos de la sociedad civil como personalidades, es decir, como personas jurídicas, es una característica de la *misma* sociedad civil, por lo tanto, antecede (expositivamente) al Estado en cuanto tal. El mutuo reconocimiento como *personas* dentro de un sistema jurídico, sin embargo, no agota la realización efectiva de la necesidad. Se requiere de la institución.

Sin embargo, esta institución no es meramente formal, ni abstracta, ni anterior a la propia organización, como tampoco lo es la libertad. El Estado moderno hegeliano es y debe ser justo garante y concretización de la *libertad sustancial* (GW 14.1, § 257), tanto en su carácter subjetivo, como objetivo donde los diferentes momentos de la sociedad civil son subsumidos bajo una universalidad ética, aunque sin sacrificar la libertad subjetiva (Edwards, 1987, p. 27). La cohesión narrativa de la sociedad civil moderna es dotada por la coexistencia entre la realización de la libertad individual y la universalidad del derecho (VRph, 18/19 § 109), la cual en último término es realizada en el aparato del Estado, en tanto que la ley, exigida por la sociedad civil como protección

de su libre actividad y como garantía de ella misma, no puede desprenderse simplemente de las obligaciones contractuales, sino es producto del Estado. Hegel "la introduce en la sociedad civil mediante la administración de justicia contribuyendo así a configurar la misma sociedad" (Valls Plana, 1997, p. 19). La administración de justicia constituye una coordinación necesaria dentro del marco de la sociedad civil a base del reconocimiento mutuo de una personalidad que se vuelve, en último término, en la base del derecho abstracto, de la propiedad y del contrato.

3. Personalidad y su conflicto con Marx

Si bien la administración de justicia puede ser entendida como aparato estatal, lo primordial dentro de la exposición hegeliana es ésta en cuanto funge de garantía del funcionamiento de la satisfacción de las necesidades sistematizadas. No obstante, ella se expone como órgano constitutivo de la sociedad civil, se eleva como gozne mediador entre esta misma sociedad y el Estado, en donde la figura de la ley comienza a adquirir existencia efectiva (Dasein) a fin de darle al tribunal, entre otras cosas, los criterios de juicio concretos para así mediar en caso de conflicto, restaurar al derecho del agravio cometido, sea el autor alguna autoridad gubernamental, sea algún miembro singular de la sociedad civil. El tribunal vendría a pulverizar las asimetrías de poder de los actores que aparecen en la sociedad civil bajo el imperio de la ley del derecho (GW 14.1, § 224; VRph 18/19 § 109, VRph 22/23 § 219, etc.), volviéndose, por tanto, absolutamente necesario como ejercicio de poder público (VRph 18/19 § 109). La voluntad universal adquiere realidad efectiva en el tribunal, en donde todos los integrantes de la sociedad civil se someten, sin dar paso al ejercicio de la venganza privada (GW 14.1, § 221), a la confianza racional del ejercicio del derecho del tribunal como aquel que "imparte justicia". Será este aspecto represivo institucionalizado de la sociedad civil que se traducirá indefectiblemente en una visión coactiva del Estado, pues por más que la existencia efectiva de la ley miente una perfectibilidad de las costumbres de los miembros de la sociedad, siempre es posible la existencia de la injusticia y la arbitrariedad. El "cuidado" (Pflege), por ende, no aparece en la exposición de Hegel exclusivamente como algo puramente administrativo, sino que también como un carácter de poder/violencia (gewaltig) de lo judicial a modo de reposición del derecho. En su *judisdicción*, la administración de justicia se presenta en la exposición como una composición negativa resolver los dilemas y conflictos de interés entre "personas" integrantes de la sociedad civil y para dar garantías para la protección del derecho de propiedad y el castigo a su agravio. Este negativo carácter civil, de realización del derecho privado, encuentra una contracara en la administración pública, la cual "en su poder administrativo, tiene la tarea positiva de salvaguardar el orden público y cuidar el bien general, porque sin él el juego libre de intereses privados es imposible" (Wang, 2004, p. 210).

En este respecto, las figuras de la propiedad y el contrato se encuentran formalizadas y reconocidas por la sociedad civil como modos de identificación de los individuos en la red de relaciones sociales *expresando* aquello bajo códigos y leyes que sustentan la práctica judicial, que emana de una influencia marcadamente kantiana (Kant, 1989 [1797], pp. 47 y 335 ss.). La propiedad, ya tratada como momento constituyente del derecho abstracto como exteriorización de la voluntad, adquiere realidad efectiva en la misma exposición de la sociedad civil en virtud

del reconocimiento mutuo de sus miembros, que permite la interconexión entre ellos en tanto "personas", es decir, en la medida que detentan un rol social determinado. Nos hemos de enterar en el parágrafo anterior al capítulo dedicado a la administración de justicia (GW 14.1, § 208) que la función de ésta, precisamente de sus instituciones, es estar al servicio de la protección del derecho de propiedad en tanto es aquella que le da realidad efectiva al sistema de necesidades, elevando a la sociedad civil a una sociedad regulada, ordenada, la que se entiende en último término como forma de Estado o forma-Estado (Staatform). La sociedad civil forja institucionalidad a modo de ordenar la realización de la idea ética convirtiéndose, como se nos expuso en el sistema de las necesidades en un "Estado del menester y del entendimiento" (Not- und Verstandesstaat) (GW 14.1, § 183). Será entonces esta organización jurídica, como particularidad de la sociedad civil, un paso importante para la caracterización de lo que Xavier Zubiri llamará en Hegel una "ontología del Estado" (1994, p. 225).

La tensión silogística entre lo particular y lo universal que detentan el sujeto y el derecho respectivamente encuentra una concretización mediadora en la administración de justicia y es el lugar donde las determinaciones descritas en el derecho abstracto se realizan mediante el derecho que se ha vuelto positivo, es decir, mediante su existencia efectiva en la ley. El sistema de leyes será el garante del sistema de las necesidades, donde el carácter administrativo del derecho conlleva, de igual manera, un carácter coactivo. El reconocido sujeto de derechos (GW 14.1, § 209) trae consigo un trato a otros sujetos también "como personas" (GW 14.1, § 36), como personas de derechos. La codificación del derecho permite la defensa de la libertad personal y de la propiedad, no obstante, el resguardo de la propiedad es solo posible mediante el poder judicial, en virtud de su violencia "judicativa". Es la administración de justicia, según Hegel, la que abrirá la puerta para entender a la propiedad como la base sobre la cual los hombres se igualan ante la ley, siendo reconocidos intersubjetivamente de manera universal y proveyendo las instituciones a fin de impedir coactivamente el agravio a la propiedad.

Que el reconocimiento de la personalidad jurídica del individuo venga reconocida mediante la propiedad es un hito de la comprensión moderna del derecho, adquiriendo base legal en mor del requerimiento desprendido desde un sistema de necesidades. La existencia de la persona (la representación del individuo) salvaguarda así el bienestar del individuo (miembro de la sociedad civil) en tanto voluntad particular (Fulda, 2003, p. 220). Esta personalidad jurídica, comprendida por Hegel como principio individuationis, será la que articule, concretice y maximice la libertad del sujeto. Este punto generará conflicto, por otro lado, en la exposición de la dinámica entre el concepto de persona y el de propiedad en la interpelación de Marx. Un primer estadio de conflicto representa la carencia de "personalidad" que comporta la carencia de propiedad privada. Una persona sin propiedad contravendría su rol civil dentro de la sociedad:

> Nada puede ser más raro (komisch) que el desarrollo de la propiedad privada de Hegel. El hombre como persona debe dar realidad efectiva a su voluntad como el alma de la naturaleza externa, por lo tanto, tomar posesión de esta naturaleza como su propiedad privada. Si esta es la determinación de 'la persona', el ser humano como

> persona, se deduciría que todo ser humano debe ser propietario de una propiedad para realizarse como persona. Según Hegel, la propiedad privada libre en la tierra, un producto muy moderno, no es una relación social específica, sino más bien una relación del hombre como persona en relación a la 'naturaleza' (MEGA2 II.15, p. 604, n. 26).

A este respecto Marx contraviene el papel en el modo de exposición normativa de la persona al interior de la economía política. La exposición del Marx de *El Capital* – precisamente en el segundo capítulo – llevará esta reflexión a la interacción al interior de su teoría del valor, es decir, en donde el carácter normativo de la propiedad en el marco el derecho positivo como personificación concreta no vendría ya leída como resultado (expositivo) de la economía política que sustenta el sistema de necesidades, sino como base abstracta (expositiva) integral del proceso de intercambio. Esta reflexión entre dos propietarios es la forma necesaria de subjetividad que media el intercambio (proceso). La personalidad del propietario se basa en una relación legal y está limitada por la forma del contrato componiendo así una relación limitante que sigue un concepto de subjetividad que coordina los miembros de comunidad de modo interdependiente. Este "comportamiento" expresa una confirmación de la *independencia* personal del propietario, que al mismo tiempo *depende* objetivamente de su propiedad. El mediato reconocimiento mutuo entre los propietarios conduce a la configuración de la persona como un ser autónomo y aislado sobre la base de un proceso intersubjetivo en donde la persona en tanto propietario tiene poder de comando sobre los objetos. El reconocimiento de la persona (como propietario) es el reconocimiento de su control sobre la naturaleza y esto es al mismo tiempo lo que vuelve plausible al mismo intercambio.

Para Marx, este acto de personificación muestra un cierto fetichismo (Harvey, 2010, p. 47) de la acción humana: la abstención naturalizada y mistificada del ser humano como individuo coincide con el inicio de su acción en la sociedad civil moderna. De esta manera, en la sociedad "burguesa" las personas son fetichizadas deliberadamente: el propietario de un producto posee un objeto susceptible de ser cambiado por otros, por lo que él solo aparece como propietario privado de este producto. Las personas son abstraídas, "fetichizadas" o reducidas a una determinada personificación porque son mutuamente reconocidas como propietarios exclusivos y excluyentes. Esta "fetichización" del propietario como propietario-privado permitiría el comportamiento humano como persona dentro de la red de relaciones modernas. Los sujetos se enfrentan entre sí como representantes de sus posesiones y no reclaman ningún otro contenido epistemológico que el que detentan como personas económico-jurídicas. Este vínculo recíproco del concepto de fetiche y de persona no solo ilustra una relación de sujeto o una corrección de la comprensión cotidiana, sino que retrotrae una crítica directa de este resultado inevitable de la economía política en su conjunto y a una interpelación a estas figuras en la exposición hegeliana de la sociedad civil, incluyendo a la administración de justicia (MEGA2 II.15, p. 604). La tragedia de la "personificación" en la sociedad civil en este "drama" sería justamente la ilusión de la acción libre del sujeto, la cual de hecho no hace más que estar mistificada en la economía política. Lejos de su discurso antropológico de sus primeros escritos, Marx describe

las relaciones de sujeto bajo relaciones de dependencia socialmente personificadas y formula claramente su ruptura teórica con el supuesto de una conexión social entre la forma civil (o, en Marx, "burguesa") y una concretización de la libertad personal. La propiedad personaliza al sujeto en virtud de una relación de representación legal, pero lo hace de manera excluyente (en tanto hay sujetos que no podrán representarse al carecer de propiedad), que es lo que le discute a Hegel en su concretización de la persona en la sociedad civil. En otras palabras, los propietarios aparecen en Hegel como personas libres sobre la base de su condición de propietarios privados mutuamente reconocidos y sustentados por el contrato (GW 14.1, § 217), pero que – según Marx – de hecho caen indefectiblemente en la reproducción asimétrica del poder, la que termina siendo resguardada, en último término, por el mismo ejercicio punitivo de la administración de justicia (Pulgar Moya & Clochec, 2020, p. 29).

4. Palabras finales.

Hegel se encuentra embarcado en una feroz discusión con los representantes de la famosa Escuela histórica del derecho, sobre todo ante las concepciones de Savigny y Fries, la cual es patentada durante toda la *Filosofía del derecho* y la administración de justicia no se excluye de esta disputa. Es también menester tomar en cuenta que la presencia de las formas de la economía política como base social y política dispuestas en el sistema de necesidades da cuerpo a una influencia proveniente ya desde los escritos jenenses. Sería injusto atribuir a Hegel una simple voluntad de reproducción de las figuras económicas liberales muy en boga en su época, pero también es necesario recalcar el entusiasmo y optimismo que tendrá por la construcción del Estado ético, donde la administración de justicia dota a la sociedad civil de instituciones para el resguardo universal del derecho. Por ende, la justicia y lo público siendo administrados se manifiestan como características de la sociedad civil, componiendo una misma intención, pero que encuentran no pocas dificultades en su modo de exposición. La poco representante personalidad jurídica supera una simple interpretación normativa y mienta una reformulación de la universalidad civil del derecho, una "sublevación *ante* las instituciones", la cual no implicaría "necesariamente la vuelta a una supuesta anarquía original *sensu hobbesiano*, sino a la reformulación de esas disposiciones y reglas en pro de la justicia" (Cadahia, 2019, p. 226).

Referencias

Adorno, T. (1970). *Negative Dialektik*. Suhrkamp.

Assalone, E. (2011). Hegel y la fundamentación burocrática de la filosofía. La relación entre la filosofía y el Estado en los Principios de la Filosofía del Derecho de Hegel. *Revista Filosofía UIS*, *10*(2), 52-76. https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/2834

Bauer, B. (1842). *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpuncte des Glaubens aus beurtheilt*. Otto Wigand.

Blasche, S. & Schwemmer, O. (1972). Methode und Dialektik. Vorschläge zu einer methodischen Rekonstruktion Hegelscher Dialektik. In M. Riedel. (ed.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Rombrach.

Cadahia, L. (2019). Del mundo de la utilidad a la experiencia de la libertad: Hegel y la política de nuestro tiempo. En F. Duque. (ed.). *Hegel. Lógica y constitución*. (pp. 197-226) Círculo de Bellas Artes.

Cobben, P. (2017). Hegel's Concept of Corporation as the Mediation between Free Market and State, *Filozofija I Društvo*, XXVIII (3), 543-559. https://doi.org/10.2298/FID1703543C

De Zan, J. (2004). *La ética, los derechos y la justicia*. Konrad Adenauer Stiftung.

De Zan, J. (2012). Hegel y América. La interpretación hegeliana de la dialéctica sociedad civil-estado en Europa y América, *América*, 21, 59-94

Edwards, P. (1987). Positive Law in Hegel's Philosophy of Right, *Sigma: Journal of Political and International Studies*, 5 1-1. https://scholarsarchive.byu.edu/sigma/vol5/iss1/3

Fulda, H. (2003). *G. W. F. Hegel.* Beck Reihe

Harvey, D. (2010). *A companion to Marx's Capital.* Verso.

Hegel, G. W. F. (VRph) (1974). *Vorlesungen* über *Rechtsphilosophie 1818-1831*. 6 vols. Ilting, K. (ed.). Frommann-Holzboog.

Hegel, G. W. F. (GW 14.1) (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In K. Grotsch & E. Weisser-Lohmann. *Gesammelte Werke* Vol. 14.1. Felix Meiner Verlag

Jakobs, G. (2003). *El funcionalismo en el Derecho penal*. *Libro homenaje al profesor Günther Jakobs.* Universidad Externado de Colombia.

Kant, I. (1989). *La Metafísica de las costumbres*. Tecnos.

Marx, K. (2004) (MEGA2 II.15). Karl Marx – Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Erster Band, Hamburg – 1872. In Marx & Engels *Gesamtausgabe* (MEGA). Dietz Verlag.

Mertens, S. (2008). *Die juridische Vermittlung des Sozialen: die konzeptuelle Basis der reifen Theorie des Juridischen und die Bedeutung der Theorie des Rechts für die Theorie des komplementären Zusammenhanges von Gemeinschaft und Gesellschaft moderner sittlicher Gemeinwesen in G.W.F. Hegels* 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'. Könighausen u. Neumann.

Mizrahi, E. (2004). La legitimación hegeliana de la pena. *Revista De Filosofía*, *29*(1), 7-31. https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0404120007A

Pulgar Moya, P., & Clochec, P. (2020). Límites y desarrollo del concepto de sociedad en Marx y la herencia terminológica desde Hegel. *Hybris. Revista de Filosofía, 11*(1), 13-43. http://revistas.cenaltes.cl/index.php/hybris/article/view/327

Ruge, A. (1840). Politik und Philosophie. *Hallische Jahrbücher* Nr. 292 y 293, 5 y 7 diciembre.

Seelmann, K. (1995). Hegels Straftheorie in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In K. Seelmann. (ed.). *Anerkennungsverlust und Selbstbehauptung: Hegels Straftheorie*.

Valls Plana, R. (1997). Sociedad civil y Estado en la Filosofía del derecho, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe,* 5, 3-27. https://doi.org/10.14409/topicos.v0i5.7371

Wang, Z. (2004). *Freiheit und Sittlichkeit*. Königshausen & Neumann.

Zubiri, X. (1994). *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza/Fundación Xavier Zubiri.

AUTOR

Pablo Pulgar Moya. Doctor en Filosofía por la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; Licenciado en Educación en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Profesor Adjunto del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez. Presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos.

Derecho y obligación. ¿Restricciones a la libertad?

Right and Duty - Restrictions on Freedom?

Klaus Vieweg



RESUMEN

¿Se puede hablar filosóficamente de una limitación justificada de la libertad? La definición hegeliana del libre albedrío, fundamentada lógicamente, y su comprensión del derecho y la obligación puede contribuir a la clarificación del concepto de libertad. Importa diferenciar de manera precisa entre libertad y arbitrio–este último un elemento necesario, pero unilateral, de la voluntad libre. Con el arbitrio la voluntad no se encuentra todavía en la forma de razón. Los derechos y obligaciones racionales no son una restricción de la libertad. En la medida en que los derechos individuales pueden colisionar (por ejemplo, en situaciones de emergencia), puede haber una restricción temporal y proporcionada de ciertos derechos en favor de derechos más elevados, como el derecho a la vida. Las dictaduras son instancias de un ejercicio del poder del orden de lo arbitrario en las cuales se restringe la libertad. El Estado diseñado racionalmente, por el contrario, restringe únicamente el arbitrio. Lo que debe definirse son las obligaciones y los derechos del Estado y las obligaciones y derechos de los ciudadanos.

Palabras clave: libre albedrío; arbitrio; derecho y obligación; libertad; limitación

ABSTRACT

Can one speak philosophically of a justified limitation of freedom? Hegel's logically founded definition of free will and his understanding of right and duty can contribute to a clarification of the concept of freedom. Important is a precise differentiation between freedom and caprice *(Willkür)* – the latter being a necessary but one-sided element of the free will. In caprice, the will is not yet in the form of reason. Rational rights and duties are not a restriction of freedom. Insofar as individual rights can collide (e. g. in emergency situations), there can be a temporary and proportionate restriction of certain rights in favour of higher rights, such as the right to life. Dictatorships are instances of capricious rule which restrict freedom; the rationally designed state, by contrast, restricts only caprice. What is tobe defined are the duties and the rights of the state and the duties and the rights of the citizens.

Keywords: free will; caprice; right and duty; freedom; limitation

INFORMACIÓN
http://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.69
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21069
Quito, Ecuador

Enviado: noviembre 03, 2021
Aceptado: diciembre 15, 2021
Publicado: diciembre 29, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed

AUTOR

Klaus Vieweg
Friedrich-Schiller-Universität Jena - Alemania
klaus.vieweg@uni-jena.de

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
N/A
Nota
Traducción de Zaida Olvera (Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México).

PUBLISHER



Hace 200 años apareció la obra de Hegel más controvertida y con mayor influencia: los *Principios Fundamentales de la filosofía del derecho*. Este libro posee todavía en el siglo XXI una inquebrantable relevancia, pues contiene la teoría filosófica más profunda que hasta hoy se haya escrito sobre el querer libre y la acción. La filosofía tiene el derecho y la obligación de traer nuevamente hacia el Concepto el "universo ético" de los modernos, a la Constitución del mundo moderno; en particular, tiene el derecho y la obligación de determinar con más precisión el contenido del concepto de *libertad*: ¿Cuáles son los *criterios y principios que califican para una acción libre, responsable y humana*? ¿En dónde residen los baremos para la legalidad en los modernos? Se puede decir justificadamente que en los últimos años ha habido una *Hegel rennaissance*, o un permanente *hegelian turn* en la filosofía, o un *commeback* de Hegel. Esto es especialmente válido para la *Filosofía del derecho*, una obra que pertenece a la misma lista que la *República* de Platón, la *Política* de Aristóteles, el *Leviatán* de Hobbes, *El contrato social* de Rousseau o el concepto de razón práctica de Kant. Tanto la concepción de Hegel sobre la libertad como la pregunta sobre la manera en la que se debe determinar a la libertad a través del pensamiento conceptual en tanto que fundamento del universo práctico, son centrales. La actualidad perdurable y la modernidad del *idealismo de la libertad* de Hegel se manifiestan también con relación a un elemento fundamental de su pensamiento, a saber: el de la unidad de derecho y obligación.

La palabra *libertad* se encuentra en boca de todos. Se acoge uno a ella como a la Constitución. En relación con la regulación de la pandemia, se escuchan reclamos en contra de las "limitaciones a la libertad". Algunos movilizan a más no poder comparaciones con las dictaduras y con la ley habilitante de Hitler. El discurso público dominante sobre la libertad da pie a la reflexión filosófica ya que el *saber* sobre la palabra "libertad" todavía está lejos de ser el *conocer* el significado de la libertad. Este trabajo persigue dos fines prioritarios que se encuentran vinculados entre sí. Lo primero y más importante: mediante argumentos hegelianos se contribuirá a afinar nuestra comprensión del contenido sustancial de la libertad (Vieweg, 2012 y 2020). En particular, se trata de una determinación precisa de la relación entre libertad y arbitrio. ¿Se puede hablar filosóficamente de una justificación de la limitación de la libertad? En segundo lugar, se leerán de manera concisa los conceptos de libertad y derecho, así como la reciprocidad entre el derecho y la obligación como el trasfondo de la Constitución Alemana, en particular del artículo 1. La tesis es: el derecho racional puede ser aprehendido como el ser externo del libre albedrío, mas no como su limitación.

Pero primero hagamos algunas distinciones capitales entre libertad y libertad de elección (arbitrio): Kant habla de un libre arbitrio como una facultad "de hacer o dejar de hacer al antojo" (Kant 1907, 213)–sobre los puntos de vista de Kant y Hegel véase el instructivo comentario de Krijnen, 2018 -. Hegel anota en Nürnberg: "Cuando nos referimos a la libertad en la vida cotidiana entendemos por ella el arbitrio o la libertad relativa: el que yo pueda hacer o pueda dejar de hacer" (Hegel, 1970a, p. 226). Predomina la opinión según la cual "la libertad es esto: que se pueda hacer lo que se quiera" (Hegel, 1970b, 7. A partir de aquí citado como RPh, p. 65-68). Desde este punto de vista, la libertad es equiparada con la posible elección de variantes del hacer, con la elección de posibilidades. Estas declaraciones son consideradas por Hegel como

una falta de formación del pensamiento o como entendimiento superficial, y encierran una inesperada situación: "el arbitrio se llama comúnmente libertad; pero ciertamente, el arbitrio es solo la libertad irracional, el elegir y la autodeterminación que no provienen de la racionalidad de la voluntad" (Hegel, 1970c, p. 136). La libertad aparece como una situación en la que se puede hacer lo que se quiera- pero *aquello* que se quiere es lo que está precisamente en cuestión (Hegel, 1983, 64). Mediante esta reducción de la libertad a mero arbitrio todas las "limitaciones" del arbitrio, de esta presunta libertad, son (des)calificadas como coerción, como restricción, como intromisión o represión. "Es el punto de vista habitual el que a través del Estado el derecho es limitado en su libertad" (Hegel, 2005, 43). Esto mismo debe ser considerado como una concepción altamente limitada y obstinada.

1. La estructura fundamental del libre albedrío.

En un primer momento serán explicados a través de su elucidación tanto los tres parágrafos fundamentales 5 a 7 de la *Filosofía del derecho* de Hegel, así como su Introducción, siguiendo la exposición de los fundamentos lógicos del concepto de voluntad libre (Vieweg 2012, p. 57-96). Sólo de esta manera puede alcanzarse una adecuada interpretación del concepto de libertad en Hegel. La argumentación general se basa, de acuerdo con Hegel, "en el espíritu lógico" tal y como ha sido desarrollado en la *Ciencia de la lógica* (RPh, 12-13). Aquí entra en juego un amplio espectro de contenidos doctrinales de la *Lógica*: desde lo indeterminado y lo determinado, lo infinito y lo finito, la reflexión y el entendimiento, universalidad, particularidad y singularidad, finalidad, negación inmanente, hasta límite y deber (*Sollen*). Se investigará la comprensión hegeliana de los *fundamentos* de la libertad, la única determinación fundamental ("sustancia") de la voluntad desde el especial punto de vista de la temática de la *limitación* – en palabras de Hegel: "limitación – tremendo error" (RPh, 82).

En el parágrafo 5 se hace explícito el momento ALFA: la indeterminidad pura. Ahí, la *limitación* parece diluida; se trata de la infinitud ilimitada de la abstracción absoluta o universalidad – el pensamiento puro del Yo. El pensar y la voluntad no son dos facultades diferenciadas que se contraponen. Pero en ALFA se trata solamente de *un* lado de la voluntad, del lado de la posibilidad absoluta que prescinde de la determinidad. Ningún contenido puede fungir aquí como "límite". Más bien, todo lo determinado o particular de la voluntad aparece como limitación – en la primera universalidad la particularidad está presuntamente 'disuelta'. ALFA representa un momento indispensable de la libertad, pero el déficit del entendimiento reside en que ilícitamente hace de este elemento necesario el "único y más alto" (RPh, §51). Esta reducción de la voluntad libre es descrita por Hegel como la posición de la libertad negativa o vacía, es decir, como libertad propia del entendimiento.

En términos lógicos, se trata aquí de la exclusión buscada de la particularidad como contenido del querer, de la aseveración de la incompatibilidad entre el presunto universal puro y la particularidad, la cual ciertamente parece haberse hundido y desaparecido en la universalidad abstracta. Pero esta universalidad vacía en tanto que indeterminación es igualmente ya lo otro: "lo que piensa que es su *negación*", es decir, algo finito, unilateral, delimitado: "lo indeterminado es igualmente lo determinado, pues se le contrapone a lo determinado" (Hegel, 1983, §60,

subrayado en el original = Hegel, 2005, 44). Así pues, lo universal es puesto como lo particular, pero la particularidad del universal no es algo que se añade posteriormente, sino que es así desde el comienzo.

Al negar todos los límites yo mismo me limito, me vuelvo unilateral y, por tanto, soy meramente *uno* de los *dos* lados. En sentido lógico, el momento BETA, la particularidad, se encuentra ya en el momento ALFA. La primera palabra del §6 expresa lo anterior: *Del mismo modo*, el Yo es un particular, un determinado, es lo que mediante su querer pone contenido. BETA no introduce nada nuevo. Este segundo momento está ya contenido en el primero, y es solo un poner de lo que el primero ya es en sí. En tanto que lo primero, ALFA no es la verdadera infinitud y universalidad sino justamente solo algo determinado. Puesto que reclama la abstracción de toda determinidad, ALFA no queda exenta de determinidad. Precisamente, eso constituye su *única* determinidad y su vacuidad: ser abstracta, indeterminada – "aquella *abstracción* es el *límite*" (RPh, §54 [subrayado en el original]). El momento BETA, la particularidad, aparece como limitación de la dimensión de la voluntad descrita en ALFA, como la negación de la primera. Parece ahora como si la voluntad desistiese de su libertad (RPh, §54). En la mayoría de los casos, el entendimiento o la reflexión toman a lo supuestamente indeterminado, ilimitado, por lo óptimo, por lo más alto, por la propia libertad (RPh §53). Sin embargo, el tránsito de ALFA a BETA no es simplemente el camino hacia la limitación de algo ilimitado, sino que BETA conserva superando [*hebt auf*] incluso el "límite anterior", es decir, la universalidad abstracta – justamente así solo "un límite es intercambiado por otro" (RPh, §45). El resumen de Hegel es el siguiente: ALFA y BETA, lo indeterminado y lo determinado, lo infinito, así como lo finito, son limitaciones, unilateralidades, nos encontramos con "un ir y venir de un límite hacia otro" (RPh, §54). Ambos elementos son solo dos lados, indispensables pero deficientes de la determinación de la voluntad libre. Su dua-lidad [*Zwei-heit*], su dualismo debe, por tanto, ser trascendido. La universalidad y particularidad deben ser conducidas a una un-idad [*Ein-heit*], es decir, en términos lógicos, 'unidas silogísticamente'.

> Cada uno de estos primeros momentos, a saber: el momento en el que la voluntad abstrae de todo y el momento en el que ella está también determinada, se admite fácilmente, pero el tercer momento, el vincular lógico, especulativo, repulsa al entendimiento (RPh, §55 [subrayado en el original]).

Con frecuencia, la particularización es comprendida como un añadido y no precisamente como algo que en sentido estricto se deduce lógicamente. El entendimiento se conduce abstractamente y tiende a la separación, se apoltrona en el dualismo de los dos lados, permaneciendo así lo indeterminado y lo determinado de la voluntad como unilaterales. La deducción lógica, la unificación silogística de ALFA y BETA solo puede darse si el tercer momento, GAMMA, se encuentra ya presente tanto en ALFA como en BETA – la negatividad inmanente. Decisivo es que en el §7 Hegel apunta hacia la lógica del concepto en la *Ciencia de la lógica*, hacia la estructura lógica de la universalidad, la particularidad y la singularidad.

La universalidad ya se encuentra puesta de forma inmanente como particularidad, de la misma manera que la particularidad se encuentra puesta como universalidad – la voluntad se mantiene

como a) ilimitada en la limitación, b) la universalidad se encuentra contenida en la particularidad y c) lo negativo permanece en lo positivo (Hegel, 1983, §61). GAMMA, en tanto que singularidad lógica, fija la verdadera autodeterminación – la de permanecer consigo, en su identidad consigo mismo, es decir, con lo universal, y al mismo tiempo ponerse como lo negativo de sí mismo, como determinado, limitado" (RPh, §57). En esta concepción de la libertad de la voluntad, ALFA y BETA representan los momentos 'indeterminidad' y 'determinidad' de GAMMA, que es el concepto concreto de la libertad.

2. Autoactividad formal y la elección de variantes.

La voluntad formal, la voluntad considerada desde la perspectiva del entendimiento, se encuentra en el paradigma de la autoconciencia, es decir, por un lado, en el dualismo de la voluntad en tanto que un poner metas subjetivo, y por el otro, como la relación de ella con el objeto dado, previamente ahí, o el 'descubrimiento de un mundo exterior'. Explícitamente, lo anterior no puede valer como la esencia de la libertad (por un lado, el kantiano autocomienzo de una situación, por otro, un reino de la causalidad (Krijnen, 2018). Hegel, abandonando el modelo de la conciencia, evoca decididamente el nuevo paradigma que ya se encuentra en juego, a saber: el espíritu. Nos encontramos en la esfera del espíritu (objetivo). El *mero* suponer, el puro encontrarse ya ahí del mundo sería unilateral sin la unidad con la generación o construcción de este mundo propia del concepto de espíritu (Cfr. Hegel, 1970, §384, §386). La voluntad libre se tiene a sí misma como su objeto, sus determinaciones son las propias determinaciones inmanentes de la voluntad. El contenido es su "particularización reflejada *en sí misma*", es la unidad de la meta subjetiva interna – bajo la forma de la voluntad *representadora*, aquella que precisamente no es la voluntad pensante capaz de captar en conceptos – y la meta alcanzada – el poner de los momentos del concepto de libertad, la objetivación de las determinaciones en él contenidas (RPh, §59 [subrayado en el original]). Por el contrario, la separación del En sí y del Para sí presente en lo finito, orilla al entendimiento a preferir el ser-en-sí y a reducir la libertad a una *capacidad*, el poner absoluto de la *posibilidad* en tanto que presunta indeterminidad pura. Así, este punto de vista del entendimiento toma la relación con lo que es querido solo como una aplicación sobre un material dado, una aplicación sobre algo que no pertenece al núcleo de la libertad. En consecuencia, la limitación de la libertad residiría en la realización de una posibilidad. Nuevamente emerge aquí el aspecto abstracto de la libertad. El ser-en-sí en tanto que es lo supuestamente ilimitado, lo absolutamente abstracto, está, sin embargo, él mismo limitado, pues para limitar hacen falta dos – de ahí la repetida invocación a la dua-lidad [*Zweiheit*], al persistente modelo de la conciencia, al dualismo del entendimiento.

La voluntad, en principio inmediata, es lo mío, pero no inmediatamente bajo la forma de la racionalidad. En tanto que singular (RPh, §55), es comprendida como aquello que supera el estatus de la posibilidad, como la voluntad decidida y real efectiva. La decisión [*Entschluss*], la resolución [*Ent-Schließen*], significan el abrirse de lo anteriormente 'cerrado' [*Verschlossenen*] hacia la multiplicidad de las cosas particulares. Se trata de un elegir una opción que puede volverse real, la posibilidad de determinarse por esto o por aquello, la principal alternancia

potencial del querer, del hacer. La posibilidad avanza ahora hacia la realidad efectiva. Sin embargo, el contenido elegido no debe ser *per se* un contenido racional, no necesariamente un contenido de la libertad. Tal libertad de la voluntad es, desde estas determinaciones preliminares de la libertad de elección, el arbitrio.

Hegel describe estos niveles como la auto-actividad formal, el elemento formal de la libre autodeterminación. Del *pool* de las posibilidades se escoge, se selecciona una variante. Se trata de la elección de la voluntad mediante la cual un contenido es elegido. Los príncipes electores eligen, optan por un determinado candidato para que éste se vuelva el rey. 'Quiero porque es *esto* lo que quiero' – determinar a Guillermo o Federico como el rey – Mediante este acto soberano puedo también decidir algo más. En el libre arbitrio aparece también la *contingencia* bajo la forma del querer. La voluntad no se determina a través del concepto de la voluntad (RPh, §67), ella aún no se tiene a sí misma como su propio contenido; éste es al principio tan sólo hallado. El contenido puede ser racional o no. Mediante la equiparación del arbitrio y de la libertad nos veríamos obligados a caracterizar como acciones *libres* el crimen o el terror, pues eso fue elegido por el agente. Se trata, por consiguiente, solo de la *certeza* abstracta que la voluntad posee de su libertad, pero no todavía de la voluntad libre plenamente determinada. Ésta no puede residir exclusivamente en la certeza, sino en el *pensamiento racional.* En tanto que arbitrio, la voluntad es concebida por Hegel como contradicción, una contradicción necesaria, pero momento insuficiente de la libertad.

Sólo la voluntad racionalmente determinada puede ser considerada como voluntad libre, sobre la base de la unificación pensante entre universalidad y particularidad, de la superación del dualismo sostenido por el entendimiento entre los momentos ALFA y BETA y de la superación de la voluntad reflexionante. Hegel insiste en el "pensamiento que se impone en la voluntad", en el pensamiento *conceptual* (RPh, §72). Quien aquí, en este punto neurálgico de la comprensión filosófica de la libertad, recurre a otras instancias como la mera opinión, el entusiasmo o el sentimiento, en lugar de recurrir a este pensamiento, en lugar de recurrir al saber y a la ciencia, le roba al ser humano "toda verdad, valor y dignidad" (RPh, §73).

Más tarde, en §140, Hegel se refiere a la "subjetividad absoluta y auto-afirmante", la cual sólo opina y asegura. Este puro dogmatismo del opinar rechaza decididamente el poner a prueba y el demostrar. El convencimiento subjetivo, la propia discrecionalidad, vale como único fundamento de determinación del actuar. En lugar del saber examinado se coloca cualquier clase de objetividad, 'vanidad superficial', teniendo como resultado la arbitrariedad del relativismo que domina hoy en día. Lo anterior va acompañado del descrédito y la degradación de la verdad y la ciencia, el rebajamiento de la filosofía a un juego sin fuerza vinculante –aquí y ahora vale esto, mañana aquello y pasado mañana aquello otro– y así hasta el día del juicio final. Sobre todo, lo intocable, inviolable, inalienable, incondicional y eterno pesa la sospecha de ser pura metafísica. Nos las habemos con la *arrogantia*, la búsqueda de sí mismo (*amour-propre*), la vanidad, el arbitrio en su total ilimitación; con una subjetividad que se empecina con su validez única. "En la hoguera de las vanidades se consume todo lo que vale por sí mismo" (Hegel, 2005, 142). Mi buen corazón, mi buen punto de vista, la plausibilidad de mi convicción interior debe ofrecer una total

justificación de los actos. Cuando a alguien se le ocurre invocar la posibilidad del error, así reza la respuesta: "errar es de humanos". En ello ve Hegel fraudulencia, pues en primer lugar se valora la relatividad como lo más alto y sagrado, pero, en un segundo momento, eso es considerado como lo más insignificante, como lo casual o equivocado – "si no puedo conocer lo verdadero entonces es indiferente *cómo* piense" (RPh, §276 [subrayado en el original]). Esta visión de una tolerancia que se presenta a sí misma como diversidad y apertura en el sentido de *indiferencia* de todo contenido particular (RPh, §282) conduciría a que no pueda haber ya "ningún juicio racional sobre el *bien y el mal*, ninguna resolución *venerable o despreciable*". La razón y la sinrazón tendrían los mismos derechos – una tolerancia semejante sería una tolerancia excluyente, en beneficio de lo irracional (RPh, §274 [subrayado en original)]. Quien antepone el capricho del mero arbitrio – cada cosa relativa, cada particularidad, cada época, cada cultura, etc., tiene su propia verdad – a un saber que ha sido examinado, rinde homenaje al relativismo a la moda que, sin embargo, se refuta a sí mismo, y pone masivamente en peligro el proyecto moderno de la libertad.

La voluntad racional sustentada en el pensamiento conceptual presenta una relación consigo misma, una autodeterminación de la voluntad: la voluntad libre que quiere la voluntad libre (RPh §27). La existencia del libre albedrío es englobada categorialmente por Hegel como *Derecho* y la libertad como idea, como su concepto y realización. Las determinaciones de la voluntad se expresan como formaciones y niveles del derecho: el sistema del derecho conceptualizado se expresa como 'reino de la libertad realizada'. Decisivo es que este derecho racional, y la obligación que va ligada inseparablemente a él, no se consideren como una limitación de la libertad en ningún sentido. La doctrina del derecho es a su vez, y de manera inmanente, doctrina de la obligación. No hay derechos sin obligaciones y viceversa. En cuanto a la eticidad como el más alto nivel del derecho, Hegel afirma que las determinaciones del derecho corresponden a las obligaciones vinculantes de los actores: no se necesita permanentemente el *dictum* "*también es esta determinación un deber para el ser humano*" (RPh, §297 [subrayado en el original]). En la identidad que se da dentro de la voluntad en tanto que singular entre voluntad universal y voluntad particular, el *derecho* y la *obligación* se vuelven uno. A través de lo ético el ser humano posee derechos en la medida en que tiene obligaciones, y obligaciones en la medida en que tiene derechos (RPh, §304, subrayado en el original). La obligación no es, en ningún sentido, una limitación de la libertad, sino solo limitación de la abstracción de ésta, es decir, de la ausencia de libertad: "el haber ganado la determinación de la libertad afirmativa" (RPh, §298). El derecho y la obligación *limitan el arbitrio*, en la medida en que éste es libertad formal abstracta. En el derecho que se presenta racionalmente y en su correspondiente obligación nos las habemos con la liberación de los individuos hacia la libertad substancial. La perspectiva de la libertad negativa hace válida la perspectiva según la cual la libertad se restringiría a través del derecho, la obligación o el Estado. Cuando la definición del derecho se basa en la voluntad del individuo particular, cuando éste es considerado como el punto de partida, lo primero y lo substancial, lo racional solo puede concebirse como la limitación de la libertad. En cambio, Hegel afirma nuevamente que en el reino del derecho *los límites* han sido superados y conservados. El derecho racional no conlleva una limitación de la libertad. Las determinaciones del derecho no son *lo negativo*, lo *limitante* de la libertad; más bien la libertad está presente en el derecho.

La aparente pequeña diferencia entre libertad de elección (arbitrio) y la libertad verdadera, basada en la razón, cobra una relevancia fundamental. Hegel concibe las leyes racionales y las directrices como los instrumentos para limitar el arbitrio, el capricho obstinado, pero en ninguna medida como limitaciones para la libertad.

3. El pulular del arbitrio.

Una amenaza particular para un concepto moderno de la libertad emerge desde la ideología del fundamentalismo de mercado, especialmente cuando la libertad es reducida a libertad de elección. El mercado, como '*pulular del arbitrio*', como sistema 'en su extrema pérdida de eticidad', en tanto que comunidad de necesidades y como comunidad de entendimiento, es descrito como libertad. Por ello, su regulación racional y su estructuración son la condición de su permanencia (Stiglitz, 2010; Vieweg, 2012). Esta estructura de lo fortuito y de lo arbitrario propia del imperio de la particularidad, en tanto que espacio de lo heterónomo y de lo contingente, no puede regularse ni gestionarse a sí misma de manera suficiente, pues tiende al deterioro y a la negación. Tal y como ocurre en el entendimiento, así también ocurre en esta estructura del entendimiento que las determinaciones se encuentran infundadas y tambaleantes, y el edificio construido sobre ello se viene abajo sin regulación racional. La dominación del arbitrio que caracteriza al mercado se extravía en el progreso infinito, en la mala infinitud, el quid lógico del entendimiento. Lo anterior conduce a la desmesura: arbitrio, opinión, riqueza y pobreza no tienen medida.

El Estado, por el contrario, es reducido a instituciones, se sostiene que limita con coerción el hacer libre. Los protagonistas de la doctrina pura de la autoregulación y capaz de auto-corregirse celebran al mercado como el verdadero grial de la libertad. Sin embargo, evidentemente se trata de una dependencia arbitrio-casual que no está ni para satanizarse ni para prenderle inciensos. A pesar de que es un importante posibilitador de la libertad, al mercado no puede atribuírsele de ninguna manera el atributo *libre*. Una distorsión tan insostenible como esa de la libertad, sumada al elogio apologético del supuesto libre mercado, así como el descrédito y lectura erradas del Estado, ocasiona desde hace siglos un virus pandémico.

4. Derechos determinados y la posibilidad de una colisión entre derechos.

A través de la determinación ulterior del concepto de derecho, de los niveles del derecho abstracto, la moralidad y de la eticidad, se desarrolla un sistema de determinados derechos particulares – desde derecho a la vida hasta los derechos políticos. En esta sección, la atención se encuentra dirigida a indicar los nexos relevantes entre la comprensión del derecho por parte del pensador de la Constitución, Hegel, y la Constitución Alemana. El concepto de dignidad humana, que es una parte fundamental de esta Constitución, se refiere a pensamientos centrales del derecho racional (Gutmann, 2010, p. 2). Hegel es, sin duda, un representante preminente de esta corriente. En los Estados modernos, la "definición del ser humano" como un ser libre puede colocarse en la "cima del código" (RPh, 33). En un comentario del Tribunal Constitucional

Federal [N.T. A partir de aquí TCF] al artículo 1 de la Constitución Alemana– “La dignidad del ser humano es sagrada” – se lee, en una vena muy hegeliana: “La protección de la dignidad humana supone concebir al ser humano como un ser espiritual y ético, lo que está dirigido a que éste se determine y desarrolle en libertad.” (TCF, Fallo del TCF, 45, 187, y 227. Fallo del TCF, 133, 168 y 197).

También con relación al asunto de los límites vale la pena echar un vistazo a la Constitución Alemana. Los derechos particulares, al efectuarse, pueden colisionar en situaciones determinadas. Los derechos sustanciales de la libertad de expresión y de prensa (Art. 4-5 TCF) tienen sus límites en la Constitución. Esto significa que no porque así lo dicte mi arbitro o mi buen juicio me está permitido decir o publicar cualquier cosa. El negacionismo respecto al holocausto o la incitación al odio contra grupos étnicos o nacionales no son libre expresión. La libertad del arte y de la ciencia se encuentra vinculada al contenido de la Constitución, en particular a la sacrosanta e inviolable dignidad del ser humano. Quien la pone en tela de juicio no puede invocar aquellos derechos mencionados. El artículo 88 de la Constitución que versa sobre la libertad de asociación se mantiene, con la salvedad de que este derecho pueda restringirse por ley. Los derechos a la libre circulación e inviolabilidad de la vivienda mantenidos en el artículo 11 y 13 de la Constitución pueden limitarse razonablemente durante un tiempo determinado por motivos de seguridad, como el riesgo epidemiológico, referido explícitamente.

El derecho a la vida constituye un principio decisivo de la teoría hegeliana de la personalidad. “Cada uno tiene el derecho a la vida y a la integridad corporal” (art. 2 (2) de la Constitución). Este mandamiento que comanda la inviolabilidad y la integridad de cada persona posee la forma de una orden de omisión, a saber: la prohibición de perjudicar o lastimar dicha personalidad: “la libertad de la persona es inviolable” (Art. 2 (2) de la Constitución. Sin embargo, pueden fijarse salvedades para esta ley). Con el *derecho a la vida* se fija un derecho fundamental, cuya violación afecta al resto de los derechos e incluso, dado el caso, los limita o excluye. Esto último aplica al menos *momentáneamente*, a *situaciones de excepción graves*, situaciones de *extrema necesidad*, en las cuales la vida se ve gravemente amenazada, como en una peligrosa catástrofe natural, una guerra, una pandemia, u otras amenazas globales a la vida. Llegamos aquí a la ‘negociación’ en relación con la totalidad de los derechos determinados, pues se puede llegar a limitaciones temporales, adaptadas y proporcionales de los derechos habituales, como el de asociación o el derecho a la libre circulación. En situaciones de emergencia como inundaciones, terremotos o erupciones volcánicas existen prohibiciones definidas para los determinados ámbitos y áreas de seguridad ciudadana; lo mismo ocurre con fugas de sustancias tóxicas. Para las estaciones de infección de los hospitales existen desde tiempo atrás reglas exitosas de protección que regulan la vestimenta, el contacto y determinadas prohibiciones para la realización de visitas. Para los infectados aplican determinaciones limitadas de cuarentena, las cuales pueden incluso imponerse en contra de la voluntad de la persona en cuestión.

Hegel demuestra la posible colisión entre derechos mediante el hurto famélico: cuando, por ejemplo, una persona gravemente hambrienta roba un pan, eso es, de acuerdo con Hegel, su *derecho*. “El derecho debe tener vida” (RPh, §241). Cuando un ser humano se encuentra

en una situación tal de excepción, "salva su vida gracias a que hurta una pequeña porción de otro propietario, sin que ello sea algo injusto. Y no se trata de equidad, sino de derechos determinados. *La vida es un momento absoluto en la idea de la libertad*" (Hegel, 2005, 126 [subrayado en el original]). Si fuese violentado un determinado derecho, el derecho de propiedad para, no obstante, ejercer un derecho superior, "se encuentra justificada la conservación de cualquier bien cuya destrucción significara una infracción jurídica más grande." (Bockelmann, 1935, 22). Las modificaciones en la estructura global del derecho particular están reguladas por la Constitución y con relación a las pandemias y epidemia se regulan mediante una ley especial sobre la protección para las infecciones, misma que representa una ley de defensa frente a peligros para la vida. En el caso de pandemias pueden entrar en colisión el derecho a la vida con, por ejemplo, el derecho a la libre circulación o de reunión. "La vida tiene derecho frente al derecho en estricto sentido" (Hegel, 2005, 126). En relación con el cuidado de la vida, se trata de un *derecho humano* inmutable en el sentido pleno y universal de *justicia*; se trata de un derecho fundamental del cuidado frente a daños, enfermedades o frente a la destrucción de las condiciones naturales de la vida. "Si la vida se pierde, se instituye la ilegalidad" (Angehrn et al, 2000, p. 61). Las personas que, al oponerse a las medidas para la contención de la pandemia provocada por el Sars-CoV-2, ejercen el derecho a participar de manifestaciones, ciertamente no desisten en ellas (aunque a menudo no lo declaren en forma expresa) de su derecho a la vida. Durante estas acciones, el Estado tiene el deber de proteger su integridad. Los participantes esperan, obviamente, no ser golpeados o disparados. Sin embargo, cuando estas mismas personas amenazan la salud de otros, e incluso la de sus propios hijos, cuando los exponen al peligro de la infección, al tiroteo de virus, destruyen su propia posición, su propio derecho, el derecho de los demás y el derecho en sentido general. Un ejemplo de tal inversión de las propias exigencias lo ofrece Robert Pippin:

> Alguien, jugando ajedrez, que ha movido la torre en diagonal e intenta justificar su autoridad para hacerlo. El punto no es que está violando lo que todo el mundo puede ver en su objeto ideal "ajedrez", sino que está incurriendo en una contradicción *consigo mismo*, con su propio acuerdo de jugar ajedrez y con todo aquello a lo que lo compromete. En efecto, se está 'cancelando a sí mismo', nulifica su propia agencia con la pretensión de agencia (Pippin, 2008, 74).

En este contexto, Hegel sigue el teorema de Kant de la segunda coacción (RPh, §179 y sig.) (ver también Vieweg, 2012, p. 136-144). Una *primera* coacción es injusta, pero será superada y conservada bajo una *segunda* coacción, como lo que ocurre en el crimen a través de la pena. Si se pretenden derechos, se les deben reconocer también a todas las demás personas, se tiene la obligación de hacerlo. Las reglas racionales constriñen absolutamente la primera coacción, es decir, por ejemplo, la irracionalidad antes mencionada. El saber examinado debe vencer a la mera opinión. Sin embargo, esta segunda coerción racional no es represiva y no debe ser vista de manera peyorativa. La primera coerción injusta es, de acuerdo con Kant, "un impedimento u obstáculo que le ocurre a la libertad", la coerción opuesta podría ser vista como un impedimento a la obstaculización de la libertad, de donde resulta la facultad para coaccionar la primera coerción (Kant, 1907, p. 231-233).

5. Desarrollo de las determinaciones del derecho y la obligación.

El desarrollo de las determinaciones de la voluntad en la forma de un sistema de derechos solo puede esbozarse aquí en líneas generales. En el §486 de la *Enciclopedia* de Hegel se insiste nuevamente en el derecho como la manifestación exterior de la voluntad libre, como exteriorización de todas las determinaciones de la libertad; esto vale también para la obligación. "Un derecho es lo mismo que una obligación, y lo que una obligación es, es también un derecho" (Hegel, 1970d, 304). En la *Filosofía del Derecho*, la relación entre derecho y obligación es desarrollada progresivamente desde el nivel de la correlación: "un derecho de mi lado corresponde a una obligación del *otro*" y viceversa (Hegel, 1970d [subrayado en el original]). En la esfera de la moralidad, la obligación moral en mí es a su vez un derecho de mi voluntad subjetiva. De ello resulta la diferencia entre determinaciones de la voluntad que son solo internas, las obligaciones subjetivas, y su realidad efectiva, la cual constituye la contingencia e insuficiencia, la unilateralidad del mero punto de vista moral. En el terreno de la eticidad son capaces "el derecho y la obligación de invertirse mutuamente a través de la *mediación* y fusionarse" (Hegel, 1970d, §305 [subrayado en el original]). Este camino de la mediación a través del cual las obligaciones de los actores regresan a sí mismas como ejercicio y disfrute de derechos sólo produce la *apariencia* de la diferencia o de la 'asimetría' entre derecho y obligación; sin embargo, el valor de ambos es el mismo, a pesar de las diferencias en las formas. En relación con lo dicho se ofrecen sólo algunos ejemplos: los ciudadanos tienen derecho a una buena administración y a buenas garantías de seguridad a través del Estado. Esto va ligado a la obligación del financiamiento de las instituciones (la obligación de pagar impuestos, por ejemplo). El derecho a un buen sistema de salud estará acompañado de la obligación de un seguro contra enfermedades; el derecho al ejercicio profesional implica la obligación de la formación profesional.

Un ejemplo para el juego entre derecho y obligación es la situación de la crianza en la familia y en el Estado en tanto que esferas de la eticidad. Las obligaciones son relaciones *vinculantes*. Para la voluntad del sujeto son *vinculantes* en el sentido de que son 'válidas' así como también en el sentido de que fusionan a los sujetos ob-ligados. El artículo 6 constitucional formula el cuidado y la crianza de los hijos como un derecho de los padres y como un deber que los obliga. Un principio fundamental subyace en los derechos de los niños: el derecho al bienestar y a la crianza y educación, el derecho a desarrollarse como seres humanos autodeterminados (Cfr. Convención de la ONU de 1989 sobre los derechos de los niños, donde se fijaron sus exigencias concretas). Los niños son en sí mismos libres, de manera que no son cosas o esclavos. Poseen el derecho de ser educados para volverse personas libres, autónomas. Este proceso de la crianza lo entiende Hegel como un "*segundo nacimiento espiritual de los niños*" (Hegel, 1970d, §521, subrayado en el original). La presencia inherente de la razón en el niño en tanto que ser humano puede realizarse mediante la crianza y la educación. Los derechos están vinculados con las obligaciones de los niños, como los deberes escolares, el deber de respetar las reglas de la escuela, aceptar el saber. La voluntad de los niños está masivamente cargada de inclinaciones naturales. La voluntad no es aún autosuficiente y racional y, en esa medida, no está presente todavía ninguna consideración suficientemente formada sobre si una acción es buena o mala. La

crianza equivale de este modo a la *segunda coerción legítima* en contra de la constitución originaria de los niños y debe de ser considerada y presentada no como la limitación de su libertad, sino como la limitación del capricho de las inclinaciones y del arbitrio; debe de considerarse como el camino hacia la *liberación* de su voluntad, hacia la autonomía y la autodeterminación.

Aquí también cabe hablar de la coerción en pos de lo universal, la cual no debe ser considerada como represiva. Un principio fundamental es, por ejemplo, la *autoridad* del saber. Para la educación de una personalidad autónoma, ésta debe poder probar la autoridad del saber que ha recibido y manifestarse en contra de la autoridad de lo ahí meramente dado; de lo contrario no puede emerger ningún nuevo sujeto de voluntad consciente. Los derechos correspondientes de los tutores son inseparables de sus obligaciones, de las garantías de bienestar, de crianza y educación. Asimismo, se deben de colocar límites al posible arbitrio de los educandos. Los niños no son objeto de represión, de violencia, de maltrato. Esos casos pueden tener como consecuencia la revocación de la custodia como una segunda coerción en contra de la primera, e inhumana coerción: el sometimiento de un niño.

Al acudir con sus hijos a las manifestaciones, con lo cual se infringen las reglas para la preservación de la salud, los negadores de la pandemia ocasionada por el Sars-CoV-2 infringen su obligación, pues ponen conscientemente en riesgo la salud de sus hijos. La intervención estatal contra tales faltas a las obligaciones de crianza es uno de los derechos institucionales del Estado frente a los miembros de una comunidad educativa, a saber: el de asegurar la crianza [*Erziehung*] y educación [*Bildung*], por ejemplo, mediante la implementación de la escolaridad obligatoria como una segunda coerción contra el posible capricho de *padres y niños*. De igual manera, el Estado tiene la obligación de organizar y garantizar una educación pública adecuada para *todos* los niños, y de garantizar el ejercicio de los derechos de niños y de padres – un criterio para todo Estado moderno. Quienes tienen derecho a la educación [*Erziehungsberechtigte*] pueden ser llamados también los que tienen la obligación de educarse [*Erziehungspflichtige*]. A través de todos estos derechos y obligaciones propios al proceso educativo se restringe el arbitrio; se trata de la realización y desarrollo de la libertad mas no de su limitación.

6. ¿El Estado como limitador de la libertad?

Una concepción que es habitual escuchar hoy en día pretende que las leyes y regulaciones estatales limitan mi actuar libre. El slogan de los fundamentalistas del mercado es: 'Necesitamos menos Estado', lo cual implica la idea 'Necesitamos menos razón'. Esto es peligroso para una cultura política de la libertad, pues conduce a una suerte de hartazgo del Estado y de oposición al mismo. El Estado aparece como un limitador legal de la libertad que puede conducirse a través de la represión. Con ello puede producirse un distanciamiento y un abandono, por parte de los ciudadanos, de la tarea de organizar racionalmente sus asuntos comunitarios.

Se cree que "cada uno debería *limitar* su libertad con relación a la libertad de los demás y que el Estado sería la encarnación de esta limitación recíproca y las leyes, los límites mismos" (RPh, §539 [subrayado en el original]). En una tesis tal, la libertad se reduce al capricho casual y al arbitrio. Pero es justamente este último el que debe limitarse. "El Estado no es ningún limitante

de la libertad, a través de la limitación de la voluntad natural el ser humano debe llegar a ser libre" (RPh, 2005, §233). El Estado debe entonces ser comprendido y organizado en tanto que la *forma de la autodeterminación*, bajo la forma de una segunda coerción autoejercida en contra de la inaceptable primera coerción del arbitrio. Obedecer leyes racionales y soberanamente promulgadas y, en esa comunidad política, poder mantenerse en su alteridad idéntico consigo mismo, es lo que constituye la autodeterminación y la libertad política de los ciudadanos. Hegel ve en el Estado una fusión basada en el saber y en la razón. Los ciudadanos como sujetos de voluntad racionales son ellos mismos la vitalidad, la actividad y la realidad efectiva del Estado, del Estado como su vida *universal*. El Estado es para Hegel, en primer lugar, *cada uno de los ciudadanos en su estatus de ciudadanos*, en su ser-ciudadanos, en su ser–*citoyen* (Cfr. Vieweg, 2012, p. 350-365). En segundo lugar, el Estado es una formación de diferentes tipos de instituciones que tienen por misión garantizar la libertad de *todos los singulares particulares*. Aquí aparece un amplio y complejo entramado de derechos y obligaciones que se median entre sí.

El determinar apropiadamente las *obligaciones del Estado* y *los derechos de los ciudadanos,* así como los *derechos del Estado* y *las obligaciones de los ciudadanos* y que a través del pensamiento y de la racionalidad éstos se encuentren sustentados es, de acuerdo con Hegel, infinitamente importante y constituye el refinado arte de la formación de la moderna estatalidad libre (RPh, §406). El criterio para lo *racional* reside aquí en el aseguramiento y la garantía de la libertad de *todos* los individuos particulares dentro del Estado moderno, lo cual abarca la justicia y el vínculo entre un Estado de derecho y un Estado social, entre sustentabilidad natural y social. Con estos criterios deben medirse todos los Estados existentes.

La sociedad y su formación [*Formierung*] política es el espacio en el que el derecho tiene su realidad efectiva. Lo que debe limitarse y sacrificarse es precisamente el arbitrio y la violencia de la ilegalidad. Déspotas y dictadores limitan la libertad; en este contexto puede hablarse de leyes habilitantes y de *despotismo del arbitrio*. En cambio, el Estado fundado en el *derecho racional*, el Estado formado *racionalmente*, limita el mero capricho y el arbitrio de tal manera que gracias a ello pueda hacer valer, en tanto que Estado, la libertad. Si en los Estados ya existentes llegara a propagarse el menosprecio populista de los derechos y del saber y la rescisión del consenso democrático, se recaería en un nuevo tipo de *estado de naturaleza* – en un *bellum omnium contra omnes,* por ejemplo, bajo la figura de guerras civiles. No son el derecho basado en el pensamiento conceptual o el Estado formado racionalmente los que limitan y amenazan la libertad, sino quienes desprecian el saber y reducen la libertad a arbitrariedad. El capricho carente de pensamiento y lo bienpensante, los supuestos sin examinar y las meras afirmaciones pueden conducirnos a la estupidocracia, a la dictadura de lo irracional y al despotismo de la pseudoeducación. Como 'vacuna' para inmunizarnos en contra de estos virus se encuentran a nuestra disposición la reflexión, el saber y la educación.

Referencias

Angehrn, E., Bondeli, M., & Seelmann, H. N. (Hg.) (2000). *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts* [Berlin 1819/20 in einer Nachschrift v. Ringier, J. R.], Hamburg.

Bockelmann, P. (1935). *Hegels Notstandslehre.* De Gruyter & Co.

Gutmann, T. (2010). *Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff*. Preprints of the Centre for Advanced Studies in Bioethics.

Hegel, G. W. F. (1969 ff.). *Theorie Werkausgabe*. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer & K. M. Michel. Frankfurt am Main [TWA].

Hegel, G. W. F. (1970a). *Rechts-, Pflichten und Religionslehre für die Unterklasse,* In TWA 4, (pp. 204–274).

Hegel, G. W. F. (1970b). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, In TWA 7, (pp. 1–531).

Hegel, G. W. F. (1970c). *Vorlesungen über die Ästhetik*, In TWA 13, (pp. 1–546).

Hegel, G. W. F. (1970d). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, In TWA 10, (pp. 1–432).

Hegel, G. W. F. (1983). *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer.* Nachschrift, hg. v. D. Henrich. Frankfurt am Main.

Hegel, G. W. F. (2005). *Die Philosophie des Rechts*, hg. v. H. Hoppe. Frankfurt am Main.

Kant, I. (1907). *Metaphysik der Sitten* [1. Aufl. 1797]. In: Werke 6, hg. v. d. Preußischen Akad. d. Wiss.

Krijnen, C. (2018). Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen. Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants. *Folia Philosophica Katowice*, 39, 37–144. https://journals.us.edu.pl/index.php/FOLIA/article/view/7469

Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy*. Cambridge.

Stiglitz, J. (2010). *Im freien Fall: Vom Versagen der Märkte zur Neuordnung der Weltwirtschaft.* Pantheon Verlag.

Vieweg, K. (2012). *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Fink Wilhelm GmbH.

Vieweg, K. (2019). *Hegel – Der Philosoph der Freiheit*. C.H.Beck.

Vieweg, K. (2020). *The Idealism of Freedom. For a Hegelian Turn in Philosophy*. Brill

---

AUTOR

Klaus Vieweg. Estudió filosofía en la Friedrich-Schiller-Universität Jena (1970), se doctoró (1980) en la Humboldt-Universität Berlin e hizo su habilitación (1987) en la Universität Jena. Desde 1980 es profesor de filosofía clásica alemana en la Universität Jena. Ha sido profesor invitado o becario en universidades Erlangen, Tübingen, Bochum, Praga, Pisa, Medellín, Kyoto, Tokio, Shanghai, Roma, Seattle, entre otras ciudades

La comprensión hegeliana del delito

The Hegelian Understanding of Crime

Esteban Mizrahi



RESUMEN

En el presente trabajo se argumenta que la comprensión hegeliana del delito en la *Filosofía del derecho* (1821) tiene tres momentos diferenciados y complementarios. En el primero, se define al delito en su concepto con total independencia de lo establecido por la ley positiva; en términos objetivos, el delito puede ser interpretado como un juicio contradictorio en la medida en que niega aquello que afirma: el valor de la persona. En el segundo, se explica por qué una acción delictiva es imputable a un sujeto; en términos subjetivos, el delito es una acción que ha de poder ser imputada a un actor y para ello el agente debe ser consciente de su acto y éste responder a su propósito. En el tercero, se considera la acción criminal a partir de su peligrosidad social; en términos de la eticidad, el delito implica no sólo violencia sino defraudar y poner en tela de juicio las expectativas sociales depositadas en el cumplimiento de las normas vigentes en el Estado.

Palabras clave: delito; derecho; Estado; Hegel; imputación

ABSTRACT

This paper presents the Hegelian understanding of crime in the Philosophy of Right (1821), according to which there are three differentiated and complementary moments. In the first one, the crime is defined in its concept with total independence from what is established by positive law. The crime can be interpreted in objective terms as a contradictory judgment insofar as it denies what it affirms: the value of the person. In the second one, it is explained why a criminal action is attributable to a subject. The crime is in subjective terms an action that must be imputed to an actor and to this extent the agent must be aware of their act and this act must respond to their purpose. In the third one, criminal action is considered based on its social dangerousness. The crime involves, in terms of ethics, not only violence but also defrauding and questioning the social expectations placed on compliance with the State regulations in force.

Keywords: crime; law; state; Hegel; imputation

INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.63
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21063
Quito, Ecuador

Enviado: octubre 16, 2021
Aceptado: diciembre 04, 2021
Publicado: diciembre 10, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed





AUTOR

Esteban Mizrahi
Universidad Nacional de La Matanza - Argentina
emizrahi@unlam.edu.ar

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento
Institución patrocinadora: Foncyt / Universidad de Buenos Aires (UBA). Nombre de proyecto: Los fundamentos modernos del Derecho penal contemporáneo. Estado Derecho y pena de Hobbes a Hegel. Número de proyecto: PICT-2019-2019-04071
Agradecimiento
N/A

Nota
artículo no se desprende de un trabajo anterior.

PUBLISHER



1. Introducción

¿Existe algún criterio racional en función del cual sea posible determinar qué tipo de acciones son en sí mismas punibles? Si lo hubiera, sería de mayor utilidad para examinar la eventual racionalidad de un ordenamiento jurídico que para operar en él. Por lo general, se entiende que una actividad configura un delito, cuando el Estado la declara socialmente inaceptable e instruye a sus ciudadanos para que no la practiquen, advirtiéndoles que, de hacerlo, pueden ser condenados y castigados dentro de los límites especificados por la ley (Simester & Von Hirsch, 2011). Además, el Estado se compromete a imponerles penas apropiadas dentro de un rango que refleje la culpabilidad de la conducta probada en debido proceso. Por esta razón, en los manuales de derecho penal suele plantearse que la tipicidad, antijuricidad y culpabilidad son criterios válidos y suficientes para analizar si la conducta de un sujeto configura delito; esto es: si esa acción está prevista en el código penal, si con ella se contradice al ordenamiento jurídico vigente y si, finalmente, es imputable al sujeto en cuestión. Sin embargo, esta perspectiva no explica las razones por la cuales un determinado ordenamiento jurídico criminaliza tal o cual conducta ni tampoco invoca un criterio general con el cual pueda determinarse si ciertas actividades son en sí mismas punibles y que sólo por ello está justificada su criminalización. Simplemente, se asume que los tipos penales vigentes en un Estado son válidos sin evaluar la racionalidad de sus determinaciones. De ahí que un jurista clásico del derecho penal alemán, como Edmund Metzger, afirme que la tipicidad constituye la *ratio essendi* de la antijuricidad de una acción (Metzger, 1949, §22, I). Esto implica aseverar que una conducta es antijurídica básicamente porque está tipificada como tal y que esa es la única razón por la cual constituye un delito.

Por el contrario, lo que guía el planteo hegeliano en la *Filosofía del derecho* (1821) y en sus lecciones previas y posteriores sobre la materia es, primero, definir al delito en su concepto con total independencia y anterioridad a lo establecido por la ley positiva para, en segundo lugar, explicar las razones por la cuales una acción delictiva es imputable a un sujeto y, por último, considerar la peligrosidad social de la acción criminal en el marco del derecho positivo vigente en un Estado. Para Hegel, el delito implica problemáticas diversas según la esfera discursiva en que se presenta Así, en el "Derecho abstracto" se explican las condiciones bajo las cuales es posible la emergencia del delito, se precisan sus características definitorias y la necesidad de su superación a través de la pena. En la "Moralidad" se analiza la estructura de la acción que permite imputar responsabilidad a un sujeto por lo que hace. Finalmente, en la "Eticidad" se discute el grado de severidad de las penas en relación con la peligrosidad social del delito. En la filosofía del derecho hegeliana estas tres esferas discursivas no constituyen compartimentos estancos, sino que son momentos articulados de un método expositivo, que Hegel denomina "científico" (GW 14.1, Vorr.: 6), con el cual se presentan las categorías jurídicas según una lógica argumental que exhibe la necesidad interna de su encadenamiento. En este marco, no sólo la pena encuentra su justificación, sino que también el delito se manifiesta como una determinación necesaria para que el derecho de las personas como propietarios, reconocido en la figura del contrato, deje de estar meramente presupuesto y cobre fuerza de ley. En tal sentido, la comprensión hegeliana del delito permite pensar la naturaleza de la acción criminal y algunas de sus consecuencias más allá de los procedimientos establecidos por el Estado para criminalizar determinados conductas.

2. El delito en el "Derecho abstracto"

En el "Derecho abstracto" Hegel lleva a cabo un análisis de las categorías jurídicas centrales del derecho privado moderno, de sus presupuestos y condiciones de posibilidad, con independencia de las circunstancias históricas, culturales y políticas en que ellas se han ido configurando. De ahí que la categoría de persona no remita a un individuo asocial que se vincula con las cosas y con los demás en estado de naturaleza sino a uno plenamente socializado en el marco de las instituciones propias de un mundo ético, pero haciendo abstracción de este plexo de relaciones que le dan sustento a su individualidad. Para exponer y analizar este entramado jurídico ya configurado, Hegel asume como punto de partida aquella unidad que constituye su condición primera, a saber: la voluntad libre en la determinación de la inmediatez. Se trata de la voluntad individual de un sujeto que se refiere a sí mismo y se comporta de manera negativa frente a lo existente (GW 14.1, §34, p. 51). Con esto se quiere decir que la conciencia es capaz, mediante su autorreferencia, de elevarse como puro yo por sobre los impulsos, las necesidades y las circunstancias que la involucran en tanto individualidad. Precisamente, en esta relación de la conciencia consigo misma como yo indeterminado radica su universalidad. Se trata de una mera relación formal en la que "no hay ninguna diferencia entre la voluntad *y su* contenido" (GW 26.2, §34, p. 808). Por ello constituye el fundamento de la categoría de persona. No es que el sujeto de una acción no esté condicionado por las circunstancias, no tenga deseos, impulsos o necesidades. Todo esto sucede. Pero se es persona sólo en la medida en que subsiste la posibilidad de no dejarse determinar por ninguno de estos factores. Una persona ha de poder depender de sí misma para determinarse en la acción y por ello esta categoría es el fundamento de toda determinación jurídica posterior.

Desde la perspectiva del sistema hegeliano, el espíritu libre deja la esfera de la subjetividad e ingresa en la objetividad con la categoría de persona. Ser persona implica un aspecto realizativo vinculado tanto con la exigencia de individuación como con la necesidad de reconocimiento intersubjetivo. El espíritu libre se singulariza como individualidad cuando es persona. Pero este movimiento se produce primero según el modo de la inmediatez, por lo cual la individualidad es la certeza de la voluntad que se sabe a sí misma como unidad autoconsciente del yo, absolutamente libre para actuar. Se trata de la conciencia típicamente moderna de la libertad de acción como arbitrio, según la cual la subjetividad está capacitada para aceptar o rechazar una determinada acción o norma para actuar. Pero un individuo es sujeto de derecho sólo si es capaz de reconocerse a sí mismo como persona al reconocer a los otros como portadores de derechos. Ello se evidencia en que carece de todo sentido elevar una pretensión normativa sobre una cosa, si ese acto no está dirigido a otro ser capaz de hacer lo mismo. Por esta razón, sólo llega a ser persona para sí mismo quien es reconocido por otro como persona y en esa intrínseca reciprocidad, la voluntad libre como sujeto se tiene a sí misma por objeto. De ahí que la idea de una persona sola o única sea una contradicción en si misma (Jakobs, 2008). La persona se constituye a partir del reconocimiento recíproco. Con la categoría de persona propia del derecho moderno se expresa el reconocimiento de la libertad de la voluntad.

Con todo, la voluntad libre necesita manifestarse en algo exterior para ser real: "La persona, para existir como idea, tiene que darse una esfera exterior para su libertad" (GW 14.1, §41, p. 55). Esto tiene lugar, primero, a través de las diversas formas de toma de posesión y luego en la relación

de propiedad reconocida con la celebración de contratos. Sin embargo, esta exterioridad que las cosas y el propio cuerpo le ofrecen a la voluntad libre para manifestarse también la condicionan y la someten a una necesidad. Así, con la esfera exterior requerida para su existencia queda habilitada también su vulnerabilidad. Ciertamente, "la voluntad libre en y para sí no puede ser coaccionada" (GW 14.1, §91, p. 88); pero sí puede serlo en cuanto está depositada en una cosa o en la corporalidad.

Por este motivo, Hegel comienza el tratamiento del delito en el "Derecho abstracto" señalando que una condición para el ejercicio de coacción (Zwang) es, precisamente, que la voluntad libre se exteriorice en la propiedad y en la corporalidad. Sin esta manifestación, el individuo no existe como persona. Pero al hacerlo no puede evitar someterse a los condicionamientos de los otros ni a exponerse a prácticas de coacción. Aun así, ser violentado, sometido o sojuzgado también depende de la permanencia de la voluntad en una esfera exterior de la que puede retraerse o retirarse, como bien observaron los estoicos en la antigüedad. Por ello, Hegel sentencia provocativamente que "sólo puede ser forzado a algo quien quiera dejarse forzar" (GW 14.1, §91, p. 88). Con esto último se expresa la tensión constitutiva del ámbito jurídico implícita en la categoría de persona, a saber, que la objetividad ofrece una esfera exterior para la realización de la libertad que conlleva de manera necesaria aceptar voluntariamente la posibilidad de coaccionar o ser coaccionado. De ahí que quien es persona no pueda eludir la atribución de responsabilidad pues la existencia exterior de la voluntad no es un hecho natural ni compulsivo sino una operación consciente. De ello se sigue, según Hegel, que tanto el ilícito en general como el delito en particular constituyen determinaciones jurídicas necesarias y no meras posibilidades contingentes. El derecho es un ordenamiento coactivo precisamente porque la coacción constituye un presupuesto necesario cuando la libertad de la voluntad se realiza en una esfera exterior.

Hegel sostiene que, en términos lógicos, el delito es equiparable a un juicio negativo infinito que encierra el contrasentido de evitar la determinación del sujeto en el predicado, es decir, aquello en que propiamente consiste un juicio. En la *Ciencia de la lógica* ofrece algunos ejemplos: "la rosa no es un elefante, el entendimiento no es una mesa" y afirma también que el "ejemplo más real es la mala acción" (WL, II, pp. 69-70). Por tal motivo, las acciones que merecen sanción penal son aquellas con las que se niega en el predicado no sólo la particularidad del contenido sino también toda su extensión, es decir, su universalidad (GW 14.1, §95, p. 89). En este caso, la universalidad de la persona, el derecho en cuanto tal.

A partir de estos elementos, Hegel define al delito como una acción que "en cuanto exteriorización de una voluntad, suprime la existencia o exteriorización de una voluntad" (GW 14.1, §92, p. 88), negando así sus propias condiciones de posibilidad. Tanto para cometer un delito como para padecerlo, hay que ser persona porque sin el reconocimiento recíproco de capacidad jurídica y, en consecuencia, del derecho a elevar pretensiones normativas sobre las cosas y la propia corporalidad no hay espacio conceptual para el delito. En el reino natural existen fuerzas contrapuestas y seres vivos que mutilan o les quitan la vida a otros, pero esas acciones no son delictivas porque no implican la violación de derechos previamente reconocidos. Por el contrario, quien comete un delito reconoce al otro como titular de derechos y lo desconoce en la misma medida. De ahí que la acción criminal pueda ser interpretada como un juicio contradictorio. En el robo, por ejemplo, el actor reconoce a su víctima como dueño de la cosa y al mismo tiempo no

lo hace porque se apodera del objeto sin el consentimiento del dueño. Pero hay robo sólo en la medida en que también el actor es portador de capacidad jurídica. El delito refiere, entonces, a una acción con la cual se niega aquello que necesariamente se presupone, a saber, la condición de persona tanto del actor como de la víctima. En esta caracterización hegeliana del delito se exhibe con toda claridad la clausura operativa del derecho como subsistema social (Luhmann, 1995), pues solo tienen carácter jurídico aquellas acciones que son imputables a sujetos de derecho. En esta circularidad queda excluida toda posible lesión del orden normativo por agentes externos al propio sistema. Por eso Hegel afirma que "la acontecida lesión del derecho en cuanto derecho tiene por cierto una *existencia positiva* exterior, pero esta es *en sí* nula" (GW 14.1, §97, p. 90). Su nulidad radica en que la acción criminal conlleva la pretensión de eliminar el derecho cuya existencia misma presupone y confirma.

La tensión entre la universalidad de la categoría de persona y la individualidad, en la que se singulariza y cobra existencia, puede ser entendida mediante una analogía con el proceder de las matemáticas, pese a que Hegel rebaje esta manera de pensar a una forma de mala infinitud. El resultado de un cálculo es independiente del agente que calcula. Si nadie realiza la operación, el cálculo no tiene lugar. Pero si alguien lo hace, el resultado correcto no depende de quien lleva a cabo la operación ni de su acierto o error al momento de calcular. Un error en la operación impide llegar al resultado correcto, pero no lo pone en tela de juicio ni impugna la exactitud de las matemáticas como ciencia. De modo semejante, la universalidad de la voluntad, que constituye el fundamento de la categoría de persona, no puede ser impugnada por una subjetividad individual mediante una acción criminal.

Este aspecto ya había sido trabajado por Hegel en el *Sistema de la eticidad* de la época de Jena (1802-1803). En la segunda parte de este ensayo explica que cuando el actor de un hecho criminal cree que el peso de su acción recae sólo sobre su víctima como un ser ajeno y aparentemente exterior a él, también se lesiona a sí mismo de un modo ideal. De esta manera, la acción delictiva manifiesta que,

> ...el acto exterior es al mismo tiempo un acto interior, el delito cometido a un extraño, también se lo ha cometido a sí mismo. Pero la conciencia (*Bewußtsein*) de la propia aniquilación es una conciencia subjetiva (*Gewissen*), interior, o la mala conciencia (*böse Gewissen*). De esta manera, es incompleta y debe exhibirse también exteriormente como justicia vengadora. Porque es algo interior e incompleto tiende a una totalidad (SS, p. 41).

Esta es la razón por la cual el castigo bajo la forma de la venganza o de la pena también tiene como función recomponer la totalidad desgarrada en el seno de la subjetividad criminal articulando la voluntad individual, interior y subjetiva con su configuración exterior, objetiva y universal.

Pero esto último no procede a través de la reforma de la subjetividad criminal porque eso es algo que sólo puede tener lugar en el ámbito de la interioridad y, por tanto, excede la esfera de lo estrictamente jurídico. Antes bien, el actor ha de ser considerado como un ser racional. Hegel observa que con la pena se le inflige al delincuente un castigo que "en tanto justo es al mismo

tiempo su voluntad existente *en sí*, una existencia de su libertad, *su* derecho; por lo tanto, es un *derecho en el delincuente* mismo, es decir, *puesto* en su voluntad *existente*, en su acción" (GW 14.1, §100, p. 92). Pero esto no significa que la pena encuentre allí su justificación. Para Hegel la pena sólo exhibe la nulidad del acto delictivo: "La *manifestación* de esta nulidad suya es la aniquilación de la lesión, que también entra en la existencia - la realidad efectiva del derecho, su necesidad mediada consigo misma mediante la supresión de su lesión" (GW 14.1, §97, p. 90). La pena se sitúa, entonces, en el mismo plano que el delito, a saber, en la esfera de exterioridad de la voluntad. Allí se ha dejado de reconocer la universalidad de la persona con el hecho criminal y es allí donde tiene que ser restituida la validez del derecho (GW 26.1, §46, p. 47).

Desde sus *Lecciones sobre filosofía del derecho* de la época de Heidelberg (1817-1818) y hasta la publicación de la *Enciclopedia* de Berlín (1830), Hegel considera que la necesidad de conciliar la universalidad de la voluntad con su particularidad, cuyo conflicto se expresa con el delito y la pena, introduce la problemática de la "Moralidad" (*Moralität*) y no inmediatamente la del Estado como órgano encargado de la ejecución penal. La esfera de la "Moralidad" se presenta como una instancia mediadora que permite elaborar la tensión entre estas dos determinaciones contrapuestas de la voluntad cuya unidad contingente toma la forma de voluntad común en la figura del contrato. Esta unidad es contingente porque se introduce en la realidad mediante la voluntad subjetiva de los particulares. Por esta razón, el reconocimiento intersubjetivo también es sólo aparente:

> ...este primer ser reconocido es contingente, porque la voluntad subjetiva no se ha puesto todavía como idéntica con la voluntad universal, y no ha reconocido aún la voluntad particular como una voluntad diferenciada. El derecho tiene su realidad efectiva sólo mediante la voluntad subjetiva y el derecho es así contingente (GW 26.1, §49, p. 53).

Precisamente, la insuficiencia del "Derecho abstracto" radica en el carácter contingente del reconocimiento intersubjetivo objetivado en el contrato a través de la voluntad común de la partes. Esto conduce a diversas formas de negación del derecho, entre las cuales la más radical es el delito. Sin embargo, no es posible superar el delito en esta esfera discursiva pues el castigo asume aquí la forma también contingente de la venganza que no atiende al valor como igualdad intrínseca entre las acciones de delinquir y castigar. Para que la pena sustituya a la venganza en el ejercicio del castigo es necesario que el derecho presupuesto y abstracto valga como derecho positivo vigente en un Estado. De ahí que únicamente con la "Eticidad", cuando la voluntad individual quiere lo universal y lo universal se realiza como voluntad subjetiva, la categoría de persona cobra validez efectiva y su negación puede ser exhibida también como nula con la sanción penal de un delito.

Pero si el derecho de la objetividad de la voluntad se reafirma con el castigo y la pena, el derecho de la subjetividad se realiza en la elección del propósito con que se lleva a cabo una acción, incluso la acción de delinquir: "El punto de vista moral es, por tanto, la figura del *derecho de la voluntad subjetiva*. Según este derecho, la voluntad *es* y *reconoce* sólo aquello que es suyo, es decir, lo que existe en ella como algo subjetivo" (GW 14.1, §107, p. 100). Este derecho de la subjetividad se opone al de la objetividad como algo interior contrapuesto a lo exterior. En este sentido, la perspectiva moral se expresa en el derecho subjetivo a reconocer en la acción sólo aquello que responde al propósito del sujeto.

3. La imputación de un delito en la "Moralidad"

En la "Moralidad" Hegel analiza las condiciones bajo las cuales es posible atribuirle a un sujeto una acción como suya, es decir, cuáles son los presupuestos necesarios para la imputación. En este contexto, el derecho de la subjetividad de la voluntad se expresa como el saber del agente respecto de su hacer. En el caso de un delito, por ejemplo, sólo es posible atribuirle responsabilidad al actor de un hecho criminal si sabe lo que está haciendo. Un hecho puede ser imputado como responsabilidad de la voluntad sólo si el agente está en condiciones de reconocer la acción como suya, es decir, de reconocer en el hecho aquello que ya estaba presupuesto en su propósito. A esto Hegel lo denomina "el derecho del saber" (GW 14.1, §117, p. 105).

Pero el estado de conocimiento del agente de una acción no sólo determina su grado de responsabilidad respecto del hecho sino también el significado de la acción misma. Así un mismo hecho puede describirse de manera distinta dependiendo de la conciencia de su agente. Por un lado, un determinado estado de cosas que se sucede a otro está relacionado con el obrar de un agente si algo de lo que este hizo o dejó de hacer es presupuesto necesario para la configuración del estado resultante. Por el otro, tanto la descripción de la acción como del hecho dependen esencialmente del saber que tiene el sujeto acerca de lo que hace (Ormeño Karzulovic, 2020). Hegel lo expresa en estos términos:

> La voluntad que por sí misma actúa y que dirige sus fines hacia una existencia previamente dada, tiene una *representación de las circunstancias* en que aquélla se encuentra. Pero puesto que por esta presuposición la voluntad es *finita*, el fenómeno que se muestra en el objeto es para ella *contingente*, y puede contener algo distinto de su representación (GW 14.1, §117, p. 105).

Por tanto, si el resultado de la acción concuerda en términos generales con la representación de las circunstancias en que esta tiene lugar es posible imputar responsabilidad al actor por el hecho; de lo contrario, no.

En tal sentido, puede afirmarse que un hecho como la pérdida de la vida de un ser humano a manos de otro constituye un homicidio (y no un accidente desafortunado) sólo si el resultado responde al propósito del autor y el medio utilizado es idóneo para la comisión de ese fin en relación con la representación de las circunstancias. En lo que se refiere a lo primero podría mencionarse el caso de una madre que frente a un cuadro febril de su hijo le suministra un analgésico a base de ácido acetilsalicílico. Esta acción puede causar en quien recibe la medicación inflamación de órganos como el hígado o el cerebro e incluso provocar la muerte si se administra en el curso de enfermedades virales como varicela o gripe. Naturalmente, una madre no tiene por qué conocer este efecto adverso de la aspirina que la medicina describe como síndrome de Reye. Por esta razón, su acción no puede ser calificada como tentativa de homicidio agravado por el vínculo, aun cuando llegado el caso fuera un presupuesto necesario y determinante para desencadenar la muerte del hijo. En lo que concierne a lo segundo, es decir, a la elección de un medio idóneo para la producción de un resultado, debe observarse que eso no depende sólo de la obtención del resultado mismo sino, ante todo, de la representación general de las circunstancias y las relaciones causales entre las cosas del mundo externo. Un ejemplo de esto último podría ser

el siguiente: Un individuo se propone quitarle la vida a otro. A tal efecto deja escapar de su mano una pluma de ganso que llevada por el viento unos trescientos metros termina por dar en el ojo de su víctima justo cuando se encuentra cruzando la calle. Esto ocasiona que el sujeto no pueda evitar ser arrollado por un automóvil, hecho que provoca su muerte inmediata. También en este caso, la acción del autor constituye un presupuesto necesario para la producción del resultado, sin embargo, el medio utilizado es tan poco idóneo que no es posible atribuirle responsabilidad alguna al agente en el desenlace de los acontecimientos. El resultado es más una obra del azar que un efecto necesario de su propia acción.

Desde luego, como la acción siempre tiene lugar en el ámbito de la exterioridad, donde las circunstancias son complejas y cambiantes, también el acto de dejar caer una cerilla encendida en un granero donde duerme una persona podría constituir un medio idóneo para provocar un incendio o no. Ello depende de cómo están configuradas las circunstancias según una pluralidad de relaciones causales que el autor, por lo general, no conoce exhaustivamente. Al respecto, Hegel señala que siempre es posible aducir esta o aquella circunstancia:

> ...por ejemplo, en caso de un incendio provocado que el fuego no prendió; o, por otro lado, que el asunto fue más allá de lo que el autor se proponía. No se puede hacer esta distinción entre buena o mala suerte porque el hombre cuando actúa sabe que se entrega a la exterioridad, un terreno sobre el que ya no tiene poder (GW 26.2, §119, p. 877).

El autor sabe que en esa exterioridad no todo lo que sucede responde a su propósito ni se corresponde con su saber. Por tal motivo, con el propósito y la elección de un medio idóneo para la producción del resultado basta para imputar responsabilidad a una persona que inicia un incendio.

Pero más allá de cualquier cuestión probatoria, Hegel enfatiza que resulta indispensable atender no sólo a la dimensión objetiva de la voluntad sino también a la subjetiva. Y esto está a la base de la comprensión hegeliana del delito en relación con la imputación. Para que exista la comisión de un delito, el propósito del actor y su saber respecto de las circunstancias son tan determinantes como la producción del resultado materializado en el hecho. La acción del agente no es independiente de su saber y este saber es condición para la atribución de un hecho como suyo. De ahí que Hegel distinga *acción* (Handlung) de *hecho* (Tat) a fin de diferenciar el aspecto subjetivo, interior y consciente de la primera del carácter objetivo y exterior del segundo,

> La *finitud* de la voluntad subjetiva en la inmediatez de la acción consiste inmediatamente en que para su actuar tiene un objeto exterior *presupuesto* acompañado de una multiplicidad de circunstancias. El *hecho* provoca un cambio en esta existencia previa y la voluntad tiene *responsabilidad* de él en la medida en que la existencia alterada lleva en sí el abstracto predicado de lo *mío* (GW 14.1, §115, p. 104).

Sólo cuando esto sucede, el sujeto encuentra satisfecho su derecho a determinarse en la acción al saber el hecho como suyo. Pero con ello se introduce el problema de la intención (*Absicht*) del agente, es decir, de cómo sus móviles se dirigen a un objetivo más general que le otorga al hecho su significado.

En relación con ello, Hegel introduce la distinción entre propósito (*Vorsatz*) e intención (*Absicht*) que también es relevante para la comprensión del delito y su relación con la imputación. El propósito explica qué es lo que el agente hace de acuerdo con su saber acerca de las circunstancias, mientras que la intención da cuenta de por qué o para qué hace lo que hace:

> Si alguien provoca un incendio, un homicidio, uno se pregunta: ¿Por qué cometió el homicidio? No por el homicidio mismo, sino que allí hubo un fin positivo, uno particular distinto de este contenido totalmente universal. En tanto homicidio, no es todavía el contenido propio del sujeto. Si dijéramos que cometió el homicidio por el placer de matar, el placer sería ya un contenido positivo del sujeto en cuanto tal. Entonces, el hecho es la satisfacción del querer del sujeto. Aquí la exterioridad se abre al contenido positivo que alcanza el sujeto con su acción (GW 26.2, §121, p. 878).

Por lo tanto, en términos más generales puede decirse que la intención presupone un desdoblamiento entre el hecho como algo universal (el homicidio o el incendio) y el móvil (por ejemplo, satisfacer la sed de venganza) como aquello que lleva al sujeto a fijarse un propósito para la realización de este fin (incendiar el granero donde duerme su enemigo) en el marco del cual se explica su acción y adquiere para él su significado.

Considerar al agente de una acción como ser racional implica asumir que tiene derecho a *saber* y *querer* aquello que hace cuando actúa, esto es, a saber y querer el contenido universal de su acción. A este derecho Hegel lo denomina “derecho de la subjetividad”. Precisamente, los locos, los idiotas y los niños no son imputables por sus acciones en función de este derecho pues quizás sean conscientes de lo que están haciendo en el momento en que actúan, pero desconocen su contenido universal. Por ejemplo, la conciencia de encender una rama en un pastizal seco no implica ser consciente de estar provocando un incendio ni de sus posibles consecuencias; o bien, la conciencia de mantener bajo el agua a una persona, no implica ser consciente de estar provocando su muerte por asfixia. Frente a este “derecho de la subjetividad”, Hegel reconoce como “derecho de la objetividad” considerar que la acción es “sabida y querida por el agente en cuanto éste es un ser pensante” (GW 26.1, §120, p. 878). Por lo tanto, el “derecho de la subjetividad” completa el “derecho del saber” y presupone la capacidad del agente de una acción de poner lo universal como contenido de su voluntad. Esto último le permite conocer y querer el significado general del hecho que realiza tanto como sus implicancias objetivas, aun cuando no sea consciente de todas ellas al detalle.

Ahora bien, este “derecho de la subjetividad” o “derecho de la intención”, propio de la particularidad subjetiva, sólo tiene validez en tanto no entre en contradicción con su fundamento. De ahí que Hegel sostenga que una acción injusta no puede justificarse en función del bien que se intenta alcanzar con ella: “Mi particularidad, lo mismo que la de los otros, es un derecho sólo en la medida en que soy *un ser libre*. No puede por tanto afirmarse en contradicción con éste, su fundamento sustancial” (GW 14.1, §126, p. 111). Así, la libertad del agente tendría lugar sólo cuando el móvil de la acción fuese su estricta universalidad. Pero este fundamento se presenta en la esfera de la “Moralidad” de manera puramente formal como *deber*.

Ciertamente, el imperativo categórico kantiano expresa la exigencia de universalidad a fin de determinar si el móvil de una acción se encuentra en la razón o en las inclinaciones. Al respecto, Hegel observa que no es posible derivar deberes particulares que inclinen la decisión del agente a partir de la pretensión kantiana de querer *el deber por el deber mismo*. Tampoco es posible hacerlo intentando universalizar la máxima que rige la acción sin caer en contradicción, pues una contradicción presupone ya la afirmación previa de un contenido determinado:

> ...que no haya ninguna propiedad no contiene por sí ninguna contradicción, como tampoco que este pueblo singular o esta familia no existan, o que en general no viva ningún hombre. Si, por el contrario, se admite y supone que la propiedad y la vida humana deben existir y ser respetadas, entonces cometer un robo o un asesinato es una contradicción (GW 14.1, §135, p. 118).

Como no es posible derivar de este mero formalismo ningún bien particular, la compresión del bien y su realización se juegan únicamente en la interioridad del sujeto, es decir, en su intención.

Pero afirmar que el bien de una acción depende esencialmente de la buena intención del agente acarrea una serie de consecuencias difícilmente aceptables, aunque propias de la abstracción que caracteriza a la concepción moral del mundo:

> El robo, la cobardía, el asesinato, etcétera, en cuanto acciones, es decir, en cuanto realizados por una voluntad subjetiva, tienen inmediatamente la determinación de ser la *satisfacción* de una voluntad tal y son por lo tanto algo *positivo*. Para hacer de la acción algo bueno basta con reconocer este aspecto positivo como mi intención respecto de ella; este aspecto es lo *esencial* para determinar que la acción es buena porque en mi intención la reconozco como el bien (GW 14.1, §140, p. 127).

Se advierte, entonces, que concentrarse en la intención implica desplegar la tensión entre dos determinaciones de la voluntad presentes en el individuo que actúa. En este desdoblamiento se exhibe, según Hegel, el lado subjetivo de la contradicción, cuyo lado objetivo se expone con el delito en los términos del "Derecho abstracto". El agente es responsable de su acción precisamente porque como ser racional puede actuar mal, es decir, puede querer afirmar su particularidad frente a lo universal, aunque no tenga que hacerlo necesariamente:

> El mal, por consiguiente, lo mismo que el bien, tiene su origen en la voluntad; y la voluntad en su concepto es tanto buena como mala. La voluntad natural es en sí la contradicción que consiste en diferenciarse de sí misma y ser por sí e interior (GW 26.1, §139, p. 903).

Para Hegel, la insuficiencia de la perspectiva moral radica en hacer depender la naturaleza ética de la acción exclusivamente de la elevación a universalidad de la opinión subjetiva. La interioridad puesta en clave de fundamento se expresa como convicción subjetiva respecto de la acción, cuyo principio exige obrar de acuerdo a las propias convicciones sobre lo bueno y lo justo. No obstante, Hegel señala que,

> ...de acuerdo al principio de justificación fundado en la convicción se sigue la consecuencia respecto del modo de actuar de los otros frente al mío, que ellos tienen *pleno derecho* de considerar de acuerdo con su creencia y convicción mi acción como un *delito* (GW 14.1, §140, p. 131).

Por dicha razón, si se persevera en esta perspectiva, resulta imposible que tenga lugar la existencia exterior del bien, esto es, que se realice aquello a lo que aspira quien obra según sus convicciones. El derecho de la voluntad subjetiva muestra así su limitación cuando es absolutizado desde la perspectiva moral. Y esto explica por qué para la comprensión hegeliana del delito resulta tan inconsistente desatender al derecho de la subjetividad como considerarlo criterio excluyente de imputación.

En consecuencia, "Derecho abstracto" y "Moralidad" constituyen sólo perspectivas de análisis unilaterales y abstractas de fenómenos y categorías que encuentran su realización concreta en la vida ética. De ahí que tanto lo jurídico como lo moral sólo encuentren un despliegue satisfactorio en el marco de la "Eticidad" donde se abordan las instituciones en que los individuos llevan adelante su vida afectiva, económica y política. La tesis decisiva de Hegel respecto del delito es que ni la perspectiva jurídica ni la moral tomadas cada una por su lado permiten explicar el fenómeno de manera acabada, debido a que ambas son determinaciones abstractas: al derecho le falta el momento de la subjetividad que, por el contrario, es lo único relevante para la moralidad. Sólo lo ético proporciona un fundamento tanto a lo jurídico como a lo moral y permite que se realicen efectivamente como ramas de un todo (GW 26.2, §141, p. 916).

En la esfera de la "Eticidad" es posible recuperar de manera complementaria tanto la perspectiva jurídica como la moral porque ambas son momentos, objetivo y subjetivo respectivamente, de la realización del bien en la vida ética que encuentra su culminación en el Estado moderno: "lo ético tiene un contenido fijo que es por sí necesario y una existencia que se eleva por encima de la opinión subjetiva y del capricho: las leyes e instituciones existentes en y para sí" (GW 14.1, §144, p. 137). Pero estas leyes e instituciones no son para el agente ético algo extraño y ajeno a su voluntad, sino que cuando actúa conforme a ellas está en su propio elemento, siente confianza en su acción y orgullo por las instituciones que lo cobijan. Por esta razón, Hegel sostiene que sólo en el marco del derecho positivo vigente en un Estado el fenómeno del delito puede ser comprendido de un modo satisfactorio.

4. El delito en el derecho positivo de la "Eticidad"

Si bien Hegel tiene esbozos teóricos previos, como el escrito acerca del "Sistema de la eticidad" (1802/03) de la época de Jena, los desarrollos más extensos y consistentes respecto de la vida ética están en la tercera parte de la *Filosofía del derecho*. Para abordar el tratamiento hegeliano del delito en la "Eticidad" conviene tener presente cómo está definida esta esfera:

> La eticidad es la *idea de libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad efectiva (...) *El concepto de libertad devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*" (GW 14.1, §142, p. 137).

En tal sentido, la "Eticidad" implica la unidad de dos dimensiones de la voluntad que se presentaban escindidas en las esferas discursivas que la anteceden. Por ello es posible satisfacer aquí tanto las exigencias de las determinaciones jurídicas abordadas en el "Derecho abstracto" en torno a la categoría de persona, como las propias del sujeto moral que actúa conforme a sus propias convicciones tratadas en la "Moralidad". En la vida ética se concilian las pretensiones normativas de ambas esferas en el derecho positivo vigente en un Estado. Únicamente con la existencia del Estado, las leyes regulan de manera consciente la vida institucional de la que participan los sujetos en calidad de ciudadanos. Y con ello, tanto el derecho de la objetividad como el de la subjetividad dejan de ser meros supuestos y devienen realidad efectiva. De ahí que Hegel sostenga que,

> ...la realidad objetiva del derecho consiste, en parte, en ser para la conciencia, en llegar a ser *sabido*; en parte, en tener el poder de la realidad y *valer*, y por tanto en llegar a ser *sabido* como lo *universalmente válido* (GW 14.1, §210, p. 175).

Si bien Hegel considera que una convivencia verdaderamente humana no es posible sin leyes, esto no significa que puedan deducirse *a priori* de la razón con el propósito de establecer un sistema jurídico. Ello implica rechazar de plano el proyecto de un sistema jurídico fundado en una concepción de la ley como mera universalización de la existencia humana, pues el universal abstracto que opera en la ley no puede realizar ni reemplazar la universalidad de la existencia. Antes bien, la racionalidad de un sistema jurídico comienza con su positividad, esto es, con la determinación del derecho como ley. Esto implica que,

> ...lo que el derecho es *en sí* está *puesto* en su existencia objetiva, es decir, determinado para la conciencia por medio del pensamiento y *conocido* como lo que es justo y tiene validez: es la *ley*. El derecho es por esta determinación derecho *positivo* en general (GW 14.1, §211, p. 175).

Por lo tanto, para que el derecho sea *derecho positivo* es menester que haya, entre otras cosas, actividad legislativa, publicidad de las leyes, existencia de un mundo institucional organizado por ellas y también de tribunal como órgano encargado de su aplicación. De ahí que, aunque el tratamiento hegeliano del "Derecho como ley" tenga lugar en la "Administración de justicia", es decir, en el segundo momento de la "Sociedad civil", la existencia del Estado y sus leyes ya está presupuesta pues de la positividad del derecho dependen tanto la sociedad civil con sus respectivas dinámicas como también la familia y su entramado de relaciones.

En la "Eticidad", entonces, tiene lugar el saber de la ley como determinación válida para la conciencia jurídica general de la comunidad. La vigencia de la ley expresa la íntima convicción de los sujetos de derecho acerca de que las normas no son algo ajeno y exterior a ellos, producto de algún tipo de imposición que se ven obligados a aceptar y cumplir, sino el fundamento y la condición de posibilidad de su propia existencia como personas (Kloc-Konkolowicz, 2019). En tal sentido, Hegel afirma:

> En esta identidad de la voluntad universal y la particular coinciden por lo tanto deber y derecho; por medio de lo ético el hombre tiene derechos en la medida en que tiene deberes y deberes en la medida en que tiene derechos (GW 14.1, §155, p. 143).

De ahí que cuando comienza el tratamiento del Estado Hegel vuelve sobre este tema y explica que "aquella identidad absoluta del deber y el derecho sólo tiene lugar también como identidad del contenido si éste es totalmente universal, es decir, si es el principio único del deber y del derecho, la libertad personal" (GW 14.1, §261, p. 209).

Por tanto, la libertad personal encuentra su realización allí donde se reconoce la validez universal de la categoría de persona y este reconocimiento se expresa en la relación sinalagmática entre deberes y derechos que tiene lugar entre los ciudadanos de un Estado. Actuar como ciudadano implica no sólo comportarse de acuerdo a las leyes vigentes en el Estado sino esperar que los otros también lo hagan. Mediante la generalización de expectativas de comportamiento tiene lugar una arquitectura institucional en la que los individuos pueden encauzar sus proyectos vitales y realizarse como personas. De ahí que sólo en la "Eticidad", donde la existencia del Estado permite ordenar las distintas esferas de vida en el marco del derecho positivo vigente, sea posible cumplir con el precepto del derecho formulado al comienzo del "Derecho abstracto", a saber: "*Sé persona y respeta a los otros como personas*" (GW 14.1, §36, p. 52).

En este contexto, el delito adquiere otro significado que permite completar la comprensión hegeliana del fenómeno y también entender como complementarios diversos aspectos ya considerados en las secciones previas. A diferencia de lo que ocurría con la violación del derecho en el marco del "Derecho Abstracto", con el derecho positivo vigente en un Estado es efectivamente posible la restitución o restauración del derecho cuando una ley ha sido quebrantada. Aquí la administración de justicia no queda librada al hacer contingente de los particulares en el ejercicio del castigo a través de las diversas formas de venganza, sino que existe un órgano gubernamental intersubjetivamente reconocido que representa el punto de vista de la voluntad universal. Se trata del tribunal que tiene la función de restituir la vigencia del derecho cuestionada con el delito (GW 14.1, §219, p. 182).

En efecto, en un estado de derecho la lesión de una norma con un acto delictivo no inaugura un círculo infinito de reparaciones contingentes a través del ejercicio recíproco de venganzas entre ciudadanos particulares, sino que un tribunal tiene la función de administrar justicia y el juez de aplicar la ley. Pero esta aplicación no está exenta de problemas y colisiones pues se trata de subsumir un caso singular bajo una ley universal. Y ello siempre lleva aparejado conflictos de interpretación. Hegel observa que, si no fuera así,

> ...la aplicación sería completamente maquinal y las máquinas podrían entonces ocupar el lugar del juez, el lugar de lo humano (...) El juez tiene que mediar entre las colisiones y decidir. No tener leyes y dejar el derecho librado al buen criterio es peor que las colisiones. En consecuencia, las leyes tienen que ser conocidas para poder estar determinadas; ellas provienen del pensamiento, por lo que pertenecen a la conciencia pensante (GW 26.1, §211, pp. 973-974).

Como el tribunal es un órgano que media entre la singularidad de los individuos y la universalidad abstracta de la ley, su proceder no puede ser inmediato ni privado, es decir, no puede quedar librado a la mera subjetividad de sus miembros ni del juez, sino que el derecho adquiere también aquí la determinación de ser público y demostrable (GW 26.2, §124, p. 984). De ahí que tanto las leyes como los fallos y procedimientos judiciales deban estar debidamente fundamentados y

también publicados. Ambas cláusulas, en la medida en que someten a control social el accionar del sistema jurídico, contribuyen a disminuir el grado de arbitrariedad que conlleva necesariamente la aplicación de la ley, es decir, la subsunción de un caso particular bajo una regla general. La posibilidad de dicho control se funda en la constitución discursiva de la conciencia jurídica general y en su capacidad reflexiva para interpretar el significado de las normas que están en juego dentro del sistema jurídico mismo. Desde luego, para ello es esencial que las leyes vigentes estén reunidas en códigos y redactadas con claridad:

> Cada código tiene que contener determinaciones simples. Cuando el contenido del derecho es malo y la cosa retorcida, entonces, por supuesto *definitio est periculosa*; pero si el contenido es el derecho en y para sí, entonces tampoco la explicación es peligrosa (GW 26.2, §216, p. 977).

Como se evidencia en estas últimas consideraciones, el derecho de la subjetividad, que en la "Moralidad" sólo tenía relación con la conciencia del sujeto respecto de su acto, encuentra en la "Eticidad" su culminación. Los ciudadanos tienen derecho a conocer y comprender tanto las leyes como los procedimientos jurídicos a los cuales se someten.

En consecuencia, la administración de justicia en la "Sociedad civil" queda legitimada como institucionalización de la conciencia jurídica general que presupone el reconocimiento recíproco entre individuos que han aprendido -como pueblo a través de una historia de luchas y como particulares mediante la educación familiar- a comprender al otro como un momento positivo esencial en la constitución de su propia identidad. La objetivación de esta conciencia tiene lugar tanto en las leyes vigentes como en las instituciones normativamente reguladas. Y esto implica una resignificación de la teoría del delito expuesta en el "Derecho abstracto". Bajo estos presupuestos el quebrantamiento de una norma con una acción delictiva no sólo constituye una negación de la persona en cuanto subjetividad infinita (situación que conduce a la venganza como castigo) sino que afecta a la sociedad en su conjunto. Quien viola una norma defrauda las expectativas sociales depositadas en él, pero también las expectativas generales de la sociedad respecto del cumplimiento de las normas. Aunque el delito recaiga sobre la persona de la víctima que recibe la violencia del acto criminal, también comporta al mismo tiempo una desestabilización de las estructuras de expectativas en función de las cuales están organizadas las instituciones sociales (Jakobs, 2008).

Por esta razón, el delito es concebido en la esfera de la "Eticidad" también desde el punto de vista de su peligrosidad social. Dicha peligrosidad no radica tanto en la violencia del acto criminal como en su capacidad para poner en tela de juicio la vigencia de las normas y las expectativas sociales depositadas en ellas. En función de estas expectativas los individuos no sólo se orientan para satisfacer sus necesidades, sino que además diseñan planes que le confieren sentido a sus vidas. De ahí que Hegel afirme lo siguiente:

> El hecho de que en *un* miembro de la sociedad sean lesionados *todos* los demás cambia la naturaleza del delito no según su concepto sino según el lado de su *existencia* exterior, la lesión afecta ahora la representación y la conciencia de la sociedad civil, no sólo la existencia del inmediatamente lesionado (GW 14.1, §218, p. 182).

Y en sus lecciones berlinesas de 1818/19 profundiza este aspecto desde la perspectiva de la reacción que genera la acción delictiva:

> ...contra el delito se erige no la parte lesionada sino lo universal lesionado y se hace cargo de su prosecución y sanción, la cual ha dejado de ser una retribución subjetiva a través de la venganza y se transforma en una reconciliación del derecho consigo mismo, como ley universal y válida para el delincuente mismo y por eso protectora; se transforma en pena (GW 26.1, §110, p. 305).

Por lo tanto, en el contexto del derecho positivo vigente en un Estado expuesto en la esfera de la "Eticidad", la sanción penal no debe estar enfocada únicamente en el ejercicio de la retribución. La medida de la pena ha de incorporar, además, la variable de la peligrosidad social que acarrea el delito. De lo contrario, si con la determinación de la pena se atiende sólo al valor, en cuanto universalidad interna que permite equiparar las acciones de delinquir y castigar, es posible que la restitución del derecho lesionado con la acción delictiva no tenga lugar a través del castigo y las expectativas sociales depositadas en la vigencia de la norma queden irremediablemente defraudadas. Esta es la razón por la que, según Hegel, las penas suelen ser más duras en casos de conspiración o de reincidencia:

> Quien trama un complot ha superado su temor al crimen y ha fortalecido su voluntad con la de otros hombres (que lo ayudan como medio), y la acción es la acción de una voluntad más intensa. Lo mismo ocurre cuando la voluntad ha traspasado varios grados. Así, la reincidencia en el delito muestra que el delito, el mal, se ha vuelto universal, permanente, habitual; y todo esto hay que tenerlo en cuenta al momento de castigar (GW 26.1, §114, p. 130).

No obstante, tampoco puede suceder que la peligrosidad social que conlleva el delito sea el único criterio para la determinación de la pena. Esto implicaría incurrir en un error dado que "la peligrosidad es sólo un momento, y un momento inadecuado, porque es representado como si fuera a castigarse en el delito una posibilidad ajena a él" (GW 26.1, §114, p. 131). Por tanto, no atender a la peligrosidad social del delito es tan errado como centrarse exclusivamente en ella para determinar la medida de la pena.

Dado que la moderna sociedad civil se funda en la posibilidad de un intercambio pacífico de bienes para la mutua satisfacción de las necesidades y el desarrollo de planes de vida, la figura jurídica del contrato asume un rol determinante pues fija a nivel formal el momento del reconocimiento recíproco de los individuos como propietarios. Con esta operación simbólica se instala en la conciencia jurídica general de la sociedad la validez universal de la categoría de persona. En este marco, la irrupción del delito atenta contra esta validez y afecta el principio organizativo de la sociedad civil que posibilita la libertad de todos. Por ello, resulta necesario que las acciones delictivas tengan persecución penal y no queden impunes; de lo contrario, valdrían como acciones justas y el derecho como tal dejaría de cumplir su función orientadora del contacto social. Para que esto no suceda y se restituya la validez del derecho tras la irrupción del delito es menester que la medida de la pena incorpore el elemento cualitativo referido a la peligrosidad social. Con ello, el derecho fijado como tal en los códigos positivos se introduce en la temporalidad fluida de las representaciones sociales acerca de la solidez que ostentan las instituciones vigentes para la conciencia general de la sociedad.

La línea de razonamiento que conduce la reflexión hegeliana parece ser la siguiente. El delito en tanto acción de un ser racional puede ser interpretado como un modelo alternativo de conducta que no sólo tiene un aspecto negativo como quebrantamiento de la norma vigente sino también uno propositivo como ejemplo a seguir. Frente al modelo alternativo de acción que propone el delincuente se encuentran su persecución penal, la condena y la ejecución de la pena como contraejemplo positivo que exhibe la nulidad de la acción delictiva y restablece la confianza en el imperio de la ley. Por ello, Hegel señala que cuanto más segura de sí misma se sienta una sociedad, cuanto más afianzado esté en la conciencia jurídica general el valor universal de la persona como destinatario de derechos y obligaciones, menos severas serán las penas dado que la peligrosidad social del delito será mucho menor. Por el contrario, una sensación general de inestabilidad institucional contribuye al endurecimiento del castigo que suele asumir funciones ejemplares (GW 14.1). De este modo, el grado de severidad de las penas expresa el juicio de una sociedad respecto de la solidez institucional de su propia estructura normativa y la fortaleza o debilidad de las expectativas depositadas en el cumplimiento de las normas: "Por eso con el desarrollo de la sociedad, las penas se hacen más moderadas, porque la Constitución resulta menos lesionada por el quebrantamiento individual del derecho" (GW 26.1, §108, p. 305). Por el contrario, la implementación de medidas coercitivas y el endurecimiento de las penas son signos que revelan estructuras sociales poco desarrolladas o bien un proceso de involución social. La tesis hegeliana respecto de la severidad de las penas es que allí donde la autoconciencia se reconoce a sí misma en las leyes del Estado, la coerción en todas sus formas tiende a devenir superflua.

5. Conclusión

Según la comprensión hegeliana, el delito tiene lugar en el plano de la exterioridad de la voluntad y atenta contra la universalidad de la persona. En términos objetivos se trata de una acción cuya estructura es análoga a la de un juicio contradictorio en la medida en que niega aquello que afirma, a saber: el valor de la persona. El delito es una exteriorización de la voluntad que, al suprimir una existencia exterior de la voluntad, niega sus propias condiciones de posibilidad. Pero como sólo hay delito si tanto el autor como de la víctima son considerados personas, es decir, destinatarios de derechos y obligaciones, esta acción se manifiesta como nula, pues conlleva la pretensión de eliminar el derecho cuya existencia misma presupone y confirma. En la pena se expresa dicha nulidad al restituir la validez del derecho retribuyendo al autor la violencia que ejerció sobre la víctima con su acción criminal.

Sin embargo, no basta con que un acto sea el presupuesto necesario para la producción de un resultado que causa una lesión en la víctima para considerar a su agente autor de un delito, dado que el estado de conocimiento del actor respecto de su acción no sólo determina su grado de responsabilidad respecto del hecho sino también el significado de la acción misma. Por tanto, no hay delito si el autor desconoce por completo lo que está haciendo o bien lo sabe, pero el resultado no responde en absoluto a su propósito conforme a las circunstancias. En tal sentido, en términos subjetivos, el delito es una acción que ha de poder ser atribuida a un actor y para que esto suceda es menester que el agente sea consciente de su acto y tenga el propósito de llevarlo a cabo con un medio idóneo de acuerdo a las circunstancias. Sólo así el acto le puede ser imputado. Al respecto, el derecho de la subjetividad en relación con la imputación implica que las leyes y procedimientos judiciales no sólo se presuman conocidos, sino que se den a conocer con concisión y sencillez a los ciudadanos no sólo para que puedan cumplir con las

normativas vigentes sino también ejercer un control racional sobre los procesos de construcción de la voluntad jurídica.

Dado que la libertad personal encuentra su realización plena en el marco de las leyes e instituciones de un Estado que reconoce la validez universal de la persona, el delito en cuanto quebrantamiento de una norma vigente afecta no sólo a la víctima sino a la sociedad en su conjunto. En el marco del derecho positivo, el delito implica cierta peligrosidad social que no está tanto en la violencia del acto criminal como en su capacidad para defraudar y poner en tela de juicio las expectativas sociales depositadas en el cumplimiento de las normas vigentes. Por ello, esta dimensión debe ser incorporada en la determinación de la pena a los fines de restituir la confianza de la ciudadanía en la vigencia de las normas y que el derecho sea restablecido en su validez.

Referencias

Hegel, G.W.F. (SS) (1967) *System der Sittlichkeit*. Georg Lasson (Ed.) Felix Meiner.

Hegel, G.W.F. (GW 14.1) (2009). Grundlinien der Philosophie des Rechts [1820]. In K. Grotsch & E. Weisser-Lohmann (Eds.). *Gesammelte Werke.* Vol. 14.1. Felix Meiner

Hegel, G.W.F. (GW 26.1) (2009). Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/20. In K. Grotsch & E. Weisser-Lohmann (Eds.). *Gesammelte Werke.* Vol. 26.1 Felix Meiner

Hegel, G.W.F. (GW 26.2) (2009). Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23. In K. Grotsch & E. Weisser-Lohmann (Eds.). *Gesammelte Werke.* Vol. 26.2 Felix Meiner

Hegel, G.W.F. (WL) (1970). *Wissenschaft der Logik*. In E. Moldenhauer y K. Michel (Eds.). *Theorie Werkausgabe. Vol. 5-6.* Suhrkamp.

Jakobs, G. (2008). *Norm, Person, Gesellschaft. Vorüberlegungen zu einer Rechtsphilosophie*. Dunker & Humblot

Kloc-Konkolowicz, J. (2019). Ethos und Sittilchkeit. Hegels kleine Philosophie der Gewonheit. En T. S. Hoffmann & H. Neumann (Eds.). *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopadie.* (pp. 259-270). Duncker & Humblot

Luhmann, N. (1995). *Das Recht der Gesellschaft*. Suhrkamp

Metzger, E. (1949). *Strafrecht. Ein Lehrbuch*. Duncker et Humblot

Ormeño Karzulovic, J. (2020). Las condiciones formales de la persecución individual del Bien: la moralidad subjetiva en las Grundlinien der Philosophie des Rechts de Hegel, §§ 119-128. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, 1*(15), 51-65. https://zenodo.org/record/5001985

Simester, A. P., & Von Hirsch, A. (2011). *Crimes, Harms, and Wrongs. On the Principles of Criminalisation.* Hart Publishing.

AUTOR

Esteban Mizrahi. Doctor en filosofía por la Universidad del Salvador con estudios posdoctorales en la Universidad de Bonn. Licenciado en filosofía por la Universidad de Buenos Aires con estudios de especialización en ciencia política y filosofía práctica en la Universidad de Münster. Profesor titular de filosofía y filosofía del derecho en la Universidad Nacional de La Matanza, Argentina.

Desaparición y terror: la crítica de Hegel a la violencia positiva del derecho

Disappearance and Terror: Hegel's Critique of the Positive Violence of Right

María del Rosario Acosta López

RESUMEN

El artículo se propone analizar la relación entre violencia y ley en la filosofía temprana de Hegel, rastreando el concepto de positividad en los textos de juventud (con particular énfasis en los fragmentos de Frankfurt conocidos como "El espíritu del cristianismo y su destino") en paralelo con el análisis de la libertad absoluta y el terror en la *Fenomenología del Espíritu*. Se plantea como tesis central que las nociones de *desaparición* y *terror*, presentadas en este artículo como dos momentos, diferenciados, en el análisis de dicha figura de la conciencia en la *Fenomenología*, no son otra cosa que las caras más extremas, llevadas hasta sus últimas consecuencias en el mundo práctico, de lo que Hegel en sus escritos tempranos había ya desarrollado como las dos caras de la positividad. Las herramientas conceptuales que Hegel desarrolla a lo largo de sus escritos de Frankfurt, y que son puestas a prueba en la *Fenomenología*, resultan útiles para comprender el aspecto crítico de lo que Hegel presenta como el riesgo de una violencia radical, alojada en el corazón de una interpretación paradigmáticamente moderna de la soberanía, y de sus desarrollos conceptuales e históricos en las nociones modernas (positivas) de derecho y acción de Estado que la presuponen.

Palabras clave: Hegel; positividad; desaparición; terror; violencia de la ley

ABSTRACT

In this paper I intend to address the relation between law and violence in Hegel's early writings. I propose to analyze the development of the concept of "positivity" in Hegel's *Early Theological Writings* (with a particular emphasis on the fragments written in Frankfurt and known as "The Spirit of Christianity and its Fate") in comparison with Hegel's analysis of 'Absolute Freedom and Terror' in the *Phenomenology of Spirit*. I contend that the concepts of disappearance and terror that Hegel associates with the latter, are two distinct and differentiated moments of what Hegel in his early writings describes as the violence of positivity. In fact, I show that disappearance and terror are the extreme versions, put to the test in their actualization in the practical world, of the two 'faces' of positivity in the Frankfurt fragments. Hegel's insightful criticism of the violence of the law in these fragments, together with the putting to the test of these ideas in the *Phenomenology*, provides a very useful set of tools for understanding the risk of a radical form of violence that Hegel sees at the foundation of a paradigmatically modern interpretation of the notion of "sovereignty" and its concrete manifestations in modern conceptions of right and state action.

Keywords: Hegel; positivity; disappearance; terror; violence of the law



INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.61
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21061
Quito, Ecuador

Enviado: octubre 15, 2021
Aceptado: noviembre 30, 2021
Publicado: diciembre 03, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed





AUTORA

María del Rosario Acosta López
Universidad de California Riverside - Estados Unidos
mariadea@ucr.edu

Conflicto de intereses
La autora declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimiento
Agradezco la invitación que me hiciera la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos, en nombre de Pablo Pulgar Moya, a presentar en junio de 2021 en su octavo ciclo de conferencias la primera versión de lo que ahora presento aquí como artículo, y que es un abordaje distinto de argumentos que en ese texto fueron trabajados con el fin de analizar el desarrollo del concepto de positividad en los escritos hegelianos de juventud.

Nota
El presente texto se alimenta de argumentos trabajados extensamente en un texto publicado en 2017: "On Positivity and Violence in Hegel's Early Theological Writings".

PUBLISHER



1. “Un agujero que solo escupe muertos”: hacia una gramática hegeliana de la violencia

“Una diría que la guerra es como las películas de acción. Pero no. Es quieta. Más que quieta es monótona. A la gente la matan y la matan y la matan, pero la guerra sigue. Entonces una siente que no se trata ni siquiera de los humanos. Ni de ganar. Ni de enemigos. La guerra no se trata de nada. Es un agujero que escupe muertos.”
Laura Ortiz, “Aíta la muerte”, 9

Este artículo busca continuar con una invitación que Angelica Nuzzo propone en su trabajo más reciente dedicado a la *Ciencia de la Lógica* hegeliana. En una lectura sincrónica de esta obra, como la autora nos propone, sería posible trazar las directrices y “estructuras” de una teoría de la agencia en Hegel, cuyo primer momento se correspondería con lo que la autora describe como la *lógica del comienzo* (Nuzzo, 2018). El comienzo de la acción, y la acción en sus comienzos, implica siempre, propone Nuzzo, una modalidad singular de violencia que, a lo largo de sus tres representaciones en la *Ciencia de la Lógica*, esto es, a lo largo de las gramáticas que gobiernan en cada caso el comienzo del ser, la esencia, y el concepto, podría ofrecernos algo así como una *lógica de la violencia* en la filosofía hegeliana. Esta provocación resulta fundamental, no solo porque propone una lectura de la *Ciencia de lo Lógica* (la obra más “abstracta” de Hegel) en su relación esencial con una filosofía *de* la historia y *para* la historia (como lo ha hecho recientemente también, de otras maneras, Rocío Zambrana (2015)), sino porque fuerza a cualquiera que se aproxime a la obra hegeliana a entender un propósito central que la atraviesa y sin el cual se corre el riesgo de perder mucho de lo que Hegel consideraba la tarea inaplazable de la filosofía: esto es, la aproximación crítica al presente, su interpretación y elevación a conceptos, y la puesta en movimiento (y en desajuste, en crisis, en cuestionamiento de sus propios fundamentos) de la realidad histórica a partir de dicha conceptualización.

Siguiendo la invitación y provocación de Nuzzo, en este texto quisiera extender el análisis de dicha “lógica” de la violencia en la obra hegeliana a un concepto que, desde los escritos tempranos de Hegel, será determinante para sus análisis filosóficos posteriores de la violencia. Se trata del concepto de “positividad” que Hegel desarrolla en sus escritos tempranos de la época de Tubinga, Berna y Frankfurt, sobre todo en relación con lo que en esos textos se presenta como una reflexión sobre la positividad de la religión. Me gustaría mostrar que en el concepto de positividad se encuentra el germen de un aspecto fundamental de aquella “lógica de la violencia” que Nuzzo ha desarrollado a cabalidad en la filosofía madura hegeliana, y que desde los escritos de juventud de Hegel se encuentra ya relacionada con lo que podría describirse, a grandes rasgos por ahora, como la violencia propia de la abstracción; más exactamente, una violencia que resulta de un intento “positivo” de fijar como definitivo y último el momento necesariamente transitorio de la abstracción.

Más aún, para efectos del número especial que nos convoca, enfatizaré la relación que Hegel propone en estos escritos tempranos entre dicha violencia de la abstracción, descrita como positividad, y el tipo singular de violencia que Hegel asocia con una interpretación unilateral y “legalista” del derecho, y que se encuentra alojada en el corazón de cierta concepción moderna del Estado y la soberanía estatal. Se trata, como se verá, de una violencia cuyo desarrollo

conceptual – y, por consiguiente, cuya manifestación histórica y fenomenológica – se lleva a cabo a través de una doble operación, que Hegel relaciona en sus escritos tempranos con los dos posibles gestos positivos de la abstracción: aquel mediante el cual un universal abstracto busca "ponerse" de manera inmediata en lo concreto singular, y aquel mediante el cual un particular aún concebido como abstracto, esto es, sin mediación, busca "postularse" desde su contingencia como universal y necesario. Parte de la primera sección de este artículo propone un recuento detenido del desarrollo de estas dos caras de la positividad en los escritos tempranos de Hegel. Esencial para este análisis ha resultado el trabajo previo de Jamila Mascat, quien, en su estudio sobre la noción de abstracción en los escritos hegelianos de la época de Jena, dedica un análisis detallado al desarrollo del concepto de positividad en los primeros escritos hegelianos (2011, pp. 185-207).

Las dos versiones más extremas – y por tanto más violentas – de esta doble operación positiva de la abstracción aparecen en su formulación más definitiva unos años más tarde en la *Fenomenología del Espíritu* en las figuras de la *desaparición* y el *terror*, que Hegel asocia con una lectura filosófica (fenomenológica) de la experiencia histórica de la Revolución Francesa y su consecuente Régimen del Terror. Desaparición y terror son así, propongo, las figuras más "acabadas" de aquella "positividad" de los escritos de juventud; y, por tanto, siguiendo la lógica de la *Fenomenología*, aquellas en las que el concepto colapsa al toparse de cara con las contradicciones a la base de su fundamento. Dos caras que, gracias a la mirada fenomenológica que complementa el análisis conceptual de los escritos previos, logra exponer a la "violencia de la positividad" a sus últimas consecuencias, mostrando con ella cómo estas dos caras representan, en última instancia, el riesgo de la actualización de una violencia radical: una violencia que se transforma exclusivamente en fin para sí misma, y que por tanto, se vuelve incluso contra sí misma, reproduciendo en su operación un círculo ininterrumpido, letal.

Parte de mi propósito en este texto será trazar esta continuidad de los escritos de juventud a la *Fenomenología* siguiéndole la pista al desarrollo del concepto de positividad, con la intención de dejar abierta, pero claramente fundamentada, la pregunta por la relación posterior en la obra de Hegel entre violencia, ley y positividad. Atenderé así, por un lado, al modo como Hegel, en sus escritos de juventud, y más particularmente en los fragmentos conocidos en su compilación original por Nohl como "El espíritu del cristianismo y su destino", está interesado en comprender el tipo de relaciones que una concepción positiva del derecho instaura en el mundo de las acciones humanas; relaciones que reproducen y se encuentran mediadas por un tipo muy particular de violencia que – a juicio de Hegel – se encuentra en la fundación misma de la ley y no solo en los efectos de su aplicación – sean estos necesarios o contingentes, legítimos o ilegítimos. En sus críticas al "legalismo", asociado en estos escritos a la "positividad de la religión", Hegel está preocupado por encontrar los antecedentes históricos y conceptuales de un pensamiento ético-político que él ve reflejado de manera clara, en su época, en las concepciones del Estado moderno y en las ideas de derecho y vida política que se derivan de su constitución.

Quisiera, por el otro lado, y acompañando este recorrido por las críticas a lo que podríamos llamar, por ahora, la *violencia del legalismo*, proponer una especie de lectura en paralelo entre algunos de los momentos claves de este argumento y el movimiento de la libertad absoluta y el terror tal como aparece descrito en la *Fenomenología del Espíritu*. Mi propuesta es que una mirada conjunta a las críticas que Hegel desarrolla en cada uno de estos textos, y al tipo de violencia

que está buscando reconstruir y desentrañar, abre posibilidades para comprender elementos y matices de los argumentos que no parecen hacerse del todo evidentes en un estudio de cada uno de ellos por separado; y que, mucho menos, parecen contar a la hora de leer las mucho más tardías *Lecciones de la filosofía del derecho* con una mirada atenta a las continuidades entre las sospechas iniciales de Hegel a la violencia contenida en concepciones fundacionales de la ley y su formulación del Estado, y el papel del derecho en dichas lecciones maduras.

Un tratamiento más extenso de este problema tendría que mostrar en qué sentido estas sospechas transforman – al menos hasta cierto punto – la lectura de una filosofía del derecho hegeliana que no queda solo contenida en la obra designada con este título, a la vez que tendría que preguntarse qué cambia y por qué en ciertos análisis que Hegel ofrece de la violencia en dichas lecciones; en concreto, para lo que interesa en este ensayo, por qué en la filosofía del derecho madura desaparece esa diferencia – que he querido mostrar como digna de atención – entre desaparición y terror, y ambas son fusionadas en lo que Hegel llama la furia o el fanatismo de la destrucción (§5 de las *Lecciones sobre filosofía del derecho*). No podré detenerme en estos aspectos de lo que sería, en una versión más extensa, una quinta y última sección de este artículo. Me concentro por ahora en dejar trazadas las coordenadas de un aspecto crucial de la filosofía del derecho de Hegel, previa a sus *Lecciones* y presente desde sus primeros acercamientos conceptuales al problema de la ley.

Después de un recuento corto por la génesis y el desarrollo de las dos caras de la violencia propia de la positividad, tanto en los escritos tempranos como en la *Fenomenología* (segunda sección), me dedico a examinar con detalle cada una de esas figuras de la violencia de la ley, llevada a sus extremos, que Hegel describe como la "furia del desaparecer" (tercera sección) y el "terror de la muerte" (cuarta y última sección). Sugiero apenas, pues no alcanzo a desarrollarlo, cómo la primera queda asociada a una violencia que actúa, según Hegel, desde el corazón mismo de la fundación de la ley (al menos de cierta concepción moderna, positiva, de la ley) y cómo la segunda se relaciona de manera mucho más nítida con lo que podríamos llamar, hoy en día, la violencia estatal – y los extremos a los que llega esta, tanto en su espectacularidad como en su capacidad de borradura (Bargu, 2014), precisamente cobijada por, pero en la búsqueda permanente de, una legitimidad que se sabe arbitraria.

Me interesa con esto sobre todo dejar a quien lee con la misma sensación con la que sigo quedando yo cada vez que releo todos esto pasajes de Hegel: me refiero con ello a la sorpresa que causa el que en sus análisis de la Revolución Francesa – y de la concepción de "derecho universal" que surge con ella –, y en la genealogía que queda trazada con ello en torno al surgimiento y afianzamiento de las categorías modernas que aún operan hoy detrás de muchos de nuestros conceptos filosófico-políticos, Hegel ya ha comenzado a atender a un aspecto esencial de la crítica filosófica-política contemporánea que Achille Mbembe ha acuñado con el término de *necropolítica* (2003 y 2019). Esto es, el diagnóstico que señala a la política estatal y paraestatal – sobre todo en el contexto de la postcolonia, pero más allá de ello, de la postcolonia justamente como (anuncio de una) condición global (Comaroff & Comaroff, 2006) – como una operación para la que la producción de muerte – y de la vida como reducida a su "fungibilidad" y su "dispensabilidad" – no resulta contingente sino necesaria para la conservación de su legitimidad, y constitutiva de un modo de operar de la soberanía al encontrarse alojada en el fundamento de (la conceptualización de) su autoridad.

2. La positividad de la abstracción: hacia una acción doblemente violenta

En su análisis de la figura de la libertad absoluta y el terror, Hegel comienza describiendo el tipo de conciencia que, como sucede en casi todas las figuras de la *Fenomenología*, pasará por la experiencia de sus propias contradicciones. Nos encontramos en un momento particularmente dramático del proceso: las oposiciones que comenzaron apenas a surgir en al comienzo del capítulo del *Espíritu* con la disolución de la eticidad griega y el surgimiento del estado de derecho romano han alcanzado, dice Hegel, "la cúspide del concepto", por lo que lo que sigue será "aquella figura en la que [dichas oposiciones] se vengan a tierra y en la que la Ilustración recoja los frutos de su propio obrar" (1966, p. 342; 1986 p. 429). Este obrar, que para Hegel se expresará paradigmáticamente en la experiencia histórica de la Revolución Francesa, se manifiesta y divide a su vez en una acción mutua, escribe Hegel, entre "la forma de la *universalidad* y la conciencia *personal*" (1966, p. 345; 1986 p. 434).

Como lo he mencionado en la introducción a este texto, una manera de entender esta división y las dos caras en las que se divide esta figura de la conciencia, es entenderlas como expresiones extremas de lo que Hegel desde sus escritos tempranos habría analizado ya como la doble cara o la doble actividad de la positividad. Dedico entonces unos cuantos párrafos al desarrollo de esta noción en los escritos de juventud de Hegel, como un contexto útil para aproximarnos, desde otra luz, al tipo de "obrar" que la conciencia está a punto de llevar a cabo (y de llevar a término) a partir de estas dos caras de esta figura en la *Fenomenología*.

2.1 Las dos caras de la positividad en el pensamiento temprano de Hegel: exclusión y autoridad

La positividad es el concepto que el Hegel joven asocia con el carácter contradictorio de un comando o ley práctica, ya sea legal o moral, que, para darse legitimidad, se vacía de contenido, se separa absolutamente en su forma, perdiendo con ello, sin embargo, y paradójicamente, su capacidad – su fuerza, su poder – prácticos. Este carácter abstracto – *abstractum*, literalmente "lo separado," "lo pensado como algo separado" (1978, p. 244, 1971, p. 252) – define la actividad misma de la positividad – o, más exactamente, *define a la positividad como actividad o acción efectiva de dicha abstracción*. Una vez esta separación es llevada a sus extremos, arguye Hegel, no es posible salir de ella sino por medio de una *operación violenta*: la unión entre lo posible y lo real, por un lado, entre lo real y lo posible, por el otro, "no puede realizarse sino por la violencia" (1978, p. 242; 1971, p. 243). Y es este ejercicio violento, continúa Hegel, el que define precisamente a la positividad: "Allí donde se efectúa la unión de lo no-unificable, allí está la positividad [... wenn Unvereinbares vereinigt wird, da ist Positivität]" (1978, p. 243 *traducción modificada*, 1971, p. 244).

Qué tipo de violencia sea esta exactamente es algo que comienza a tomar forma poco a poco en los análisis hegelianos. Por un lado, "la facultad de lo universal", escribe Hegel, es también, por la operación de abstracción que la caracteriza,

> la *facultad de excluir* (...) Este elemento excluido se encuentra subyugado en el miedo; se trata de una desorganización de algo que aún no se encuentra unificado. Lo excluido no es algo superado [*Aufgehobenes*], sino algo separado que se conserva como tal [como separado]. (1978, p. 270-1; 1971, p. 301)

La operación, o podríamos incluso hablar aquí del *dispositivo* de la *exclusión*, si seguimos la propuesta de lectura del Hegel joven a partir de los estudios recientes de Luciana Cadahia (2017), aparece como uno de los elementos con los que Hegel comienza a delinear una de las caras de la violencia de la abstracción. Se trata de una operación compleja: lo excluido es aquello que solo puede ser integrado en tanto separado, incluido solo mediante el ejercicio activo de su permanente negación. La exclusión es la operación propia de la abstracción del universal, en tanto es, por un lado, aquello que el universal vacío lleva a cabo para su legitimación – al vaciarse de contenido, y excluir de sí todo aquello que no sea su forma, para reclamarse legítimamente como universal –; pero es también, por el otro, aquello que, de hacerse visible, pone en cuestión dicha legitimidad. Lo excluido debe ser así negado en su esencialidad, debe quedar oculto en el proceso mediante el que, a partir de su operación, el universal se da fundamento a sí mismo: se trata de la operación que la ley – o, aclarará Hegel en otros lugares, la simple *forma de la ley*, su mero concepto (1986, p. 145) – se ve obligada a llevar a cabo en tanto preocupada únicamente por la legitimidad (universal vacía) de su forma.

Por el otro, Hegel destaca el movimiento que resulta de la operación contraria, esto es, del ponerse positivo de lo contingente como universal. Hegel habla aquí también de una falsa o incompleta unificación, cuya contingencia queda oculta en el proceso mismo de su postulación como universal, como *deber* o, más exactamente, como único *contenido* posible de dicho deber. Escribe Hegel:

> ...por lo cual maneras incompletas de unificaciones, que en otro respecto siguen siendo opuestas, se toman por una unificación que *debe* realizarse [indem unvollständigere Arten von Vereinigungen, die in anderer Rücksicht noch entgegengesetzt sind, ein unvollkommenes Sein für das in der Rücksicht, in der vereinigt werden soll, vollkommene Sein [genommen werden]. (1978, p. 245 traducción modificada; 1971, p. 253)

Si la exclusión es el dispositivo por excelencia de la primera cara de la positividad, Hegel se refiere a esta segunda como la violencia de la *autoridad*. Se trata de los "dispositivos violentos" (1978, p. 421), escribe Hegel, que resultan del movimiento de una "contingencia de la que nace una necesidad", una "conciencia de lo eterno" que gobierna "el sentir, pensar y actuar", y a la base de la cual se encuentra no obstante "lo efímero" como único fundamento (1978, p. 425). Hegel habla en estos contextos también del riesgo de "la tiranía más extrema". Una tiranía que resulta de una actitud de dominio o *soberanía* sobre el mundo, y que pone al mundo *al servicio* de su propia voluntad bajo la protección de un Ideal que ha sido postulado – arbitraria y abstractamente – como único, infinito y universal.

La responsabilidad de la filosofía es la de desentrañar los mecanismos que conducen al ejercicio de esta tiranía, tanto como a la violencia de la exclusión resultante del movimiento vacío de la universalidad. Se trata de dos mecanismos violentos extremadamente complejos, pues cada uno se ejerce desde la legitimidad que les es dada por la autoridad de una idea de universalidad producida por la capacidad de abstracción de la razón. *La positividad, es importante recalcarlo, no es así la abstracción sin más, sino el movimiento complejo por medio del cual ésta tiende a negarse a sí misma, borrando en el proceso las huellas de dicha negación.*

2.3 Las dos caras de la positividad en la *Fenomenología del Espíritu*: la "simple y fría universalidad inflexible" y "la dura rigidez de la autoconciencia real"

Volvamos ahora, con esto en mente, a las dos figuras protagonistas del movimiento de la libertad absoluta y el terror en la *Fenomenología*: "la forma de la *universalidad* y la conciencia *personal*" (1966, p. 345; 1986, p. 434). Ambas se caracterizan por ser expresiones extremas de esa positividad analizada por Hegel en sus escritos anteriores; pues lo que caracterizará su movimiento, como veremos, es justamente el mismo operativo positivo: desde sus abstracciones radicales, ambas buscarán de manera inmediata la unificación de aquello que en ellas se encuentra radicalmente separado. Esto no podrá llevarse a cabo, advierte Hegel, más que a partir de la "pura negación totalmente no mediada" (1966, p. 347; 1986, p. 436). En el caso de la *forma de la universalidad*, por medio de la negación inmediata de su esencial vacuidad; en el caso de la conciencia *personal*, a partir de la negación inmediata de su esencial arbitrariedad.

Nuevamente, la positividad (y por tanto la violencia de su operación) no está en el hecho mismo de su abstracción, sino en el modo como dicha abstracción busca fijarse como momento universal. El reclamar de manera inmediata *efectividad universal*, implica una operación que busca *borrar* o bien la impotencia propia de su vacuidad (i.e. su incapacidad de hacerse efectiva), o bien la contingencia propia de su objetividad y singularidad (i.e. su incapacidad de reclamarse como universal). ¿Qué forma adquiere la acción resultante de esta exigencia contradictoria? En ambos casos, Hegel lo advierte, aferrándose a la legitimidad de su reclamo,

> ...la conciencia no deja nada en la figura de un objeto *libre* enfrentado a ella. De donde se sigue que no puede arribar a ninguna obra positiva, ni a obras universales del lenguaje o de la realidad ni a leyes o instituciones universales de la libertad consciente ni a hechos y obras de la libertad volitiva (1966, p. 345; 1986, p. 434).

Es importante atender aquí al *carácter doblemente destructivo* de la acción efectuada por esta figura de la conciencia: por un lado, la conciencia actúa bajo la *negación radical* de todo aquello que no es ella – su acción se impone violentamente sobre la realidad efectiva, "asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia" (1966, p. 344; 1986, p. 433). Por el otro lado, de esta imposición radical no resulta ni puede resultar tampoco, dice Hegel, nada positivo – ni leyes o instituciones universales correspondientes a la voluntad universal, ni hechos u obras positivas concretas correspondientes a las acciones de las voluntades singulares –. La acción de esta figura de la conciencia es absolutamente negativa porque, en tanto radicalmente abstracta, o bien toda realidad efectiva queda completamente *excluida* o bien es sospechosa de oponerse a su propia exigencia universal y debe entonces ser *negada* para conservar su *autoridad*.

Nótense aquí nuevamente operando los dos conceptos de positividad que Hegel ha desarrollado con detalle en sus escritos tempranos. Sin embargo, la violencia de la positividad no se relaciona en este punto de la *Fenomenología* solamente, como sucede en los textos del joven Hegel, con la necesidad de una *imposición violenta*; con el uso de *dispositivos violentos* que resultan de la negación inmediata de su carácter abstracto, y que, en su ejercicio, se reclaman además como legítimos, en tanto justificados por la universalidad. Tenemos además de ello ahora que el resultado de estos

dispositivos es también, y por ello mismo, violento; la acción de la positividad, su única "obra", no es otra sino la producción y reproducción de violencia, una constante destrucción (en tanto negación inmediata) que efectúa, desde su imposición, sobre toda realidad. La violencia ya no es aquí solamente medio – medio, por ejemplo, para interrumpir, neutralizar otras violencias, lo que a la luz de la ley le daría, en principio, su carácter de legitimidad – sino que se ha transformado también, en fin: su obrar negativo es la única garantía de su propia subsistencia, subsistencia que no consiste en otra cosa que en el sacrificio de todo en función de la acción de esta pura negatividad.

Este es el análisis magistral que Hegel presenta de la violencia del Régimen del Terror como consecuencia, no solo histórica sino conceptual, de acuerdo con el análisis hegeliano, de la Revolución Francesa. Pero ¿quién ejerce esta violencia? ¿Desde dónde y cómo es que se lleva a cabo la operación de esta doble destrucción? ¿Qué cara concreta adquieren aquí esos dos lados en los que se divide esta figura de la conciencia? Hegel escribe: "por virtud de su propia abstracción, [esta figura de la conciencia] se separa en extremos igualmente abstractos, en la simple y fría universalidad inflexible y en la discreta y dura rigidez absoluta de la autoconciencia real" (1966, p. 347; 1986, p. 436). Cada una de ellas representa una cara concreta de la violencia duplicada, de la obra puramente negativa, de la positividad. Cada una de ellas se lleva a cabo, también, como obra y figura de una voluntad que, llegados al punto en el que estamos en la *Fenomenología*, representa, como nos la ha anunciado ya Hegel, la cúspide y a la vez el declive de la conciencia soberana moderna, y el comienzo de su revisión crítica para el presente. Dicha revisión crítica, representada para Hegel en las últimas figuras del capítulo del Espíritu, desde la conciencia moral kantiana, hasta el tipo de conciencia que logra sobrevivir la experiencia del mal y la hipocresía del alma bella, para llegar al reconocimiento de la necesidad del perdón como elemento fundamental de toda vida en común (Acosta, 2011, 2012; Bernstein, 1996), debe confrontarse primero con las consecuencias nefastas de la versión más extrema y unilateral de sí misma: la furia del desaparecer y el terror de la muerte.

3. La violencia en el corazón de la Ley: la *furia del desaparecer*

El primer lado de la experiencia de la conciencia en tanto libertad absoluta se lleva a cabo para Hegel en relación con la percepción que ésta tiene de sí misma y del mundo por fuera de ella en términos de "sujeto y voluntad universales" (1966, p. 344; 1986, p. 432). Hegel escribe: "El mundo es para la conciencia simplemente su voluntad, y ésta es voluntad universal" (1966, p. 344; 1986, p. 432). El aspecto clave de esta figura es que, *para ella*, esta universalidad no es sin más una universalidad vacía (como sí lo era, por ejemplo, en el caso de las primeras manifestaciones de un estado de derecho); no se trata, explica Hegel, de "un pensamiento vacío de la voluntad que se pone en el asentimiento tácito o por representación" (1966, p. 344; 1986, p. 432). Lo que tenemos en esta figura es una conciencia que ha atravesado ya la experiencia de la Ilustración, y que, por tanto, siguiendo la lógica de la *Fenomenología*, es capaz de pensarse a sí misma en términos de una universalidad *real* [reel] (1966, p. 344; 1986, p. 432).

Hegel parece estar haciendo referencia aquí al tipo de universalidad propia de una concepción rousseauniana del Estado moderno, mediante la cual la voluntad no es concebida ni como la suma sin más de todas las individualidades, ni como el resultado abstracto de la cesión que cada

una de ellas hace de su propio poder (Nuzzo, 2011). La legitimidad de la autoridad del Estado y de su expresión en la ley encuentra su fundamento aquí en el hecho de que "cada conciencia singular capta su sí mismo como el *concepto* de la voluntad", esto es, en la *forma* misma de la universalidad. Ésta es la forma, pues, que se manifiesta en el reclamo de la Revolución Francesa, y en las concepciones de poder y soberanía universales que se encuentran atadas a sus demandas:

> En la libertad absoluta se han cancelado por tanto todos los estamentos sociales (...) la conciencia singular que pertenecía a uno de esos miembros y quería y obraba en él ha superado sus fronteras; *su fin es el fin universal, su lenguaje la ley universal y su obra la obra universal* (1966, p. 345; 1986, p. 433).

Esta universalidad, no obstante, tendrá para Hegel que atravesar aún por la experiencia de sus propias contradicciones. Se trata de una universalidad que en su operar se topará con su carácter eminentemente abstracto; una abstracción que se traduce en el proceso en la violencia de su positividad. En la terquedad que le proporciona su convicción, la libertad absoluta "no se deja arrebatar la realidad de dar ella misma la ley, y de llevar a cabo por sí misma, no una obra singular, sino la obra universal" (1966, p. 346; 1986, p. 435). Pero, escribe Hegel,

> ...para que lo universal arribe a un acto tiene que concentrarse en lo uno de la individualidad y poner a la cabeza una autoconciencia singular, (...) pero con ello quedan *excluidos* de la *totalidad* de este acto todos los otros singulares (...) por donde el acto no sería acto de la autoconciencia *real universal*. Por tanto, ninguna obra ni actos positivos puede producir la libertad universal; a dicha libertad solo le resta el obrar negativo, es solamente la *furia* del desaparecer. (1966, p. 346; 1986, p. 435-6)

El aspecto concreto que adquiere todo esto en el análisis de Hegel tiene que ver con una cara oscura, escondida, presente en el fundamento mismo de las ideas que dan lugar, en primera instancia, a la Revolución Francesa, y que Hegel ve en conexión con las nociones de ley y Estado que se encuentran a la base de su conceptualización. Detrás de estas nociones opera un tipo de violencia que Hegel está interesado en sacar a la luz. Se trata de una violencia extraña, muchas veces invisible en tanto opera más allá de toda acción individual. La libertad absoluta, escribe Hegel, "no se encuentra en los hechos ni en los actos individuales" (1966, p. 346; 1986, p. 435). Es una violencia que se ejerce por y desde la universalidad de la ley; y que, por lo tanto, aparece usualmente cobijada bajo el abrigo de su legitimidad. La *verdad* de la libertad absoluta es esta violencia que se revela en la experiencia de su actualización: la cancelación que ella lleva a cabo en sí en tanto "autoconciencia abstracta", escribe Hegel, "de toda diferencia y todo subsistir de la diferencia" (1966, p. 348; 1986, p. 437).

Hegel no se detiene mucho más en este aspecto de la violencia propia de esta figura de la conciencia en la *Fenomenología*. Sabemos, por ahora, que se trata de la "simple y fría universalidad inflexible", conectada con lo que Hegel ha descrito como la "furia del desaparecer". La noción misma de "desaparición" juega un papel sistemático a lo largo de la *Fenomenología*, y en todos los casos hace su aparición para denotar un movimiento conectado con las ideas de positividad y abstracción. La desaparición es la operación mediante la cual una universalidad abstracta niega la esencialidad de sus momentos, ya sea de las individualidades que la componen o de las

singularidades que, no obstante, se resisten a ser aniquiladas por su operación. Aparece incluso explícitamente conectada con el surgimiento del concepto mismo de ley: con la aparición en el capítulo de la Conciencia de la ley de la fuerza, y el paso de las leyes determinadas a la forma, cada vez más abstracta, de la ley universal.

La mayoría de las lecturas de este momento de la *Fenomenología* relacionan demasiado rápidamente, a mi parecer, esta idea de la "furia del desaparecer" con lo que viene inmediatamente después en el texto: lo que Hegel llama el "acto" de la libertad universal, que, como veremos en la siguiente y última sección de mi exposición, corresponde a la experiencia del terror. No ayuda el hecho de que, como le he mencionado anteriormente en la introducción, en las *Lecciones sobre la filosofía del derecho* (§5) Hegel fusione estos dos momentos separados de la figura de la libertad absoluta bajo la idea de la "furia de la destrucción". Sin embargo, yo insistiría, siguiendo a Norris (2011), en distinguir aquí dos momentos, y, por tanto, dos tipos de violencia que, si bien se encuentran estrechamente relacionadas, no pueden sin más identificarse, pues sus "actores" son distintos en cada caso, y así lo son también sus efectos concretos y el tipo de destrucción que ejercen sobre la realidad en la que actúan.

Si en la *Fenomenología* Hegel no desarrolla en detalle la experiencia de esta violencia, basta con regresar a las críticas al legalismo en los fragmentos de Frankfurt para comenzar a darle una cara mucho más concreta a esa violencia ejercida por y desde la abstracción de la ley. No puedo detenerme aquí en toda la riqueza de los argumentos de Hegel en estos fragmentos, – lo he hecho en otros lugares, Acosta (2013; 2014) –, pero paso aquí por encima de algunos pasajes que dejarán al menos sugeridas muchas de las complejidades que Hegel encuentra relacionadas con esta idea de la "furia del desaparecer" como violencia que habita en el corazón de la fundación misma de la ley, y que, por tanto, no se encuentra únicamente en sus efectos, dice Hegel, en las contingencias propias de su aplicación, sino también en las condiciones mismas que la hacen posible, que la legitiman como ley. En palabras del mismo Hegel: no se trata solo de que la "ley, por su manera de ser, tenga una acción y un efecto separadores", abstractos, y en esta abstracción, como hemos visto, violentos, sino sobre todo de que "ella se vuelve únicamente posible bajo la condición de la separación", y con ella, entonces, bajo la condición abstracta que trae consigo la operación misma de la *desaparición* (1978, p. 275).

Así, en los fragmentos compilados por Nohl bajo el título de "El espíritu del Cristianismo y su destino", Hegel muestra cómo es el mismo movimiento que ha dado paso al vínculo entre los individuos y la ley – es decir, el movimiento por el cual la ley se hace posible – el que, a continuación, y en un revés paradójico, hace al individuo *desaparecer* ante el ejercicio de dicho poder. La positividad de la ley, señala Hegel, consiste en que, desde su abstracción, solo puede relacionarse con aquello que queda cobijado por ella a través de una reducción de la singularidad de su objeto a una posibilidad *ideal* carente de todo contenido concreto. Para "juzgar", es decir, para "investirse de poder", dice Hegel, la ley debe subsumir su objeto bajo la vacía universalidad de su concepto. Esto coincide, sin embargo, como hemos visto antes, con la impotencia a la base de su legitimidad: aquello que la inviste de poder es a la vez el movimiento mediante el cual la ley se muestra en toda su *debilidad*:

> este subsumir a otros bajo el concepto manifestado en la ley puede llamarse debilidad, porque lo que juzga no es suficientemente fuerte para soportarlos enteros y por eso los divide; no puede mantenerse frente a su independencia y por eso los 'toma' no como lo que son, sino como lo que debieran ser. (1978, p. 317; 1971, p. 335)

La ley se muestra incapaz en su abstracción de concebir, y por ello mismo de afrontar, "la riqueza de las vinculaciones llenas de vida" (1978, p. 311, 1971, p. 327). Esta capacidad de relacionarse con la "riqueza de la vida" – la capacidad, dice Hegel, "de sentir todo el corazón de los otros, de percibir toda la armonía y la disonancia de su ser, de reconocer sus límites y su destino, sus vínculos" (1978, p. 276; 1971, p. 307); un modo de relación capaz de concebir "el intercambio de todos los pensamientos, de todas las variaciones del alma, buscando diferencias infinitas y encontrando infinitas unificaciones" (1978, p. 264; 1971, p. 248)–; todo esto es lo que queda por fuera del lenguaje abstracto, de la rigidez fría e intransigente de la ley. Así, al juzgar, continúa Hegel, la ley no puede sino someterlo todo a la universalidad vacía de su concepto. Se trata, dice Hegel, de "una tiranía en el pensamiento", de "la tiranía del juicio" (1978, p. 283; 1971, p. 314) a través de la cual la ley ejerce, ocultándola, su propia debilidad.

La ley se convierte así en actor y protagonista único de un espacio definido exclusivamente de acuerdo con sus criterios. Bajo su dominio, todo "carece de un contenido propio", todo es vacío, sin vida.

> Ni siquiera son algo muerto –son una nada– son *algo* únicamente si el objeto infinito hace que sean algo; es decir, son algo hecho, no algo que *es*; son algo que no tiene ni vida, ni derechos, ni amor por sí mismo. (1978, p. 292; 1986, p. 283)

El tipo de destrucción que la ley produce desde su positividad, no es siquiera así la destrucción de la muerte, dice Hegel. La *desaparición* ante la ley trae consigo una negación más radical: la negación de la vida misma –y con ella por tanto de la relación con la propia muerte–, la reducción de la vida a una "existencia meramente animal" dice Hegel, "que solo puede ser asegurada a expensas de toda otra existencia" (1978, p. 292; 1971, p. 283).

Con ayuda de estos argumentos, Hegel muestra cómo la ley en tanto positividad, en tanto derecho que se ejerce desde la apariencia de legitimidad proporcionada por su universalidad, termina trazando en su fundación una suerte de círculo u operación sacrificial. En sus intentos por resguardar su propia capacidad de implementación, su propio poder, la ley se ve obligada a sacrificar toda singularidad en virtud de la preservación de su propia universalidad. La *furia de la desaparición*, veíamos en la *Fenomenología,* es la operación mediante la cual la autoconciencia abstracta cancela no solo toda diferencia, sino todo subsistir de la diferencia (1966, p. 348; 1986, p. 437). Esta es la cara escondida de la ley, el movimiento que ésta lleva a cabo en su intento por borrar la impotencia que resulta de su abstracción. Al interior de la ley todo se encuentra, por tanto, y de manera inmediata, a su letal disposición. "Mientras las leyes sean lo más alto que existe –escribe Hegel– es imposible retirarlas y lo individual será sacrificado a lo universal y herido de muerte" (1978, p. 321, 1971, p. 339).

Todo esto queda mucho más claro, además, si se examina con calma en estos fragmentos de Frankfurt el análisis que Hegel lleva a cabo del derecho penal como estrechamente relacionado con una concepción de propiedad (y de deuda), cuyas lógicas económicas reproducen, en lugar de

interrumpir, la violencia que la ley aloja y esconde en el corazón de su fundación. Es posible también que con todo esto Hegel estuviese pensando ya en la década de 1790 en una crítica al carácter abstracto, y con ello positivo, de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y en la traducción de los principios de la declaración al código civil de 1804 (por eso la Revolución Francesa en el centro de esta recreación de la crítica nuevamente en la *Fenomenología*). En Hegel se estaría gestando así, en todo esto que describe como la *furia del desaparecer*, una crítica a la concepción misma de derecho (y derechos) que enfatizaría la exclusión –y, más específicamente la exclusión por inclusión– como condición a la base de aquella concepción de universalidad en términos de derechos, y de derechos en términos de universalidad, inaugurada por los eventos de la Revolución Francesa en conjunción con los ideales de la ilustración (Hamacher, 2014). Dejo esto de lado, sin embargo, junto con otros elementos conectados con esta violencia del desaparecer, para que podamos pasar, para terminar, a la segunda cara de la figura de la libertad absoluta: la violencia del terror.

4. Abstracción y acción de Estado: la dura rigidez y *el terror de la muerte*

Hay entonces un paso adicional, atado a la violencia de la desaparición, pero al que, como lo mencionaba antes, esta no puede quedar reducida. Se trata probablemente del momento más conocido de estos pasajes de la *Fenomenología*, que Hegel describe como el momento del *terror*; esto es, como el momento en el que la libertad absoluta no se ejerce ya sin más desde la institución abstracta de la ley, sino que se transforma en acto de gobierno, en acción que, si bien singular –y por tanto necesariamente unilateral, contingente–, reclama para sí validez universal. Así dice Hegel: en tanto,

> ...esta conciencia singular [la conciencia de la libertad absoluta] es consciente de sí, no menos inmediatamente, como conciencia universal (...) en su paso a la actividad y creando objetividad, no hace, por tanto, nada singular, sino solamente leyes y acciones de Estado" (1966, p. 345; 1986, p. 434).

En este paso injustificado del ideal a la objetividad, en la búsqueda de realización inmediata de la voluntad universal, lo que se ha llevado a cabo es aquello que, desde la perspectiva de la universalidad de la ley se reconocía como imposible: "puesta en el elemento del ser", decía Hegel allí, "[la libertad universal] adquiriría la significación de algo determinado: dejaría de ser una autoconciencia en verdad universal" (1966, p. 346; 1986, p. 435). Esta determinación, no obstante, es lo que caracteriza ahora a este lado de la conciencia. Por ello mismo, el paso al acto de la libertad absoluta implica el ejercicio consciente de la acción como *exclusión* (la conciencia, dice Hegel, "excluye aquí a los demás individuos de su obrar" (1966, p. 347; P, p. 437)) – pero dicha exclusión se presenta justificada, no obstante, a la luz del convencimiento que viene con la autoridad, es decir, aquel que le proporciona a la conciencia el estar del lado de la idea, el convencimiento de que la acción aquí, e incluso la injusticia que trae consigo en su obrar, son solo el medio para la realización en todo caso necesaria del ideal.

Tenemos aquí, pues, nuevamente, el elemento de la autoridad, asociado por Hegel desde sus escritos de juventud, como veíamos, a la relación entre arbitrariedad y positividad. La objetividad que resulta de ella se ejerce aquí por medio de una acción que encuentra en el mecanismo abstracto de su movimiento el fundamento absoluto de su legitimidad – olvidando así en el

proceso que, a la base de este fundamento, no hay otra cosa sino lo efímero, lo contingente, que ha sido puesto (y por tanto creído –la acción implica aquí una especie de fe, un fanatismo que se traslada al mundo secular) puesto de manera inmediata (y por tanto abstracta) como necesario y universal. Es el otro lado, necesario, de lo que veíamos más arriba como la tiranía propia de la ley – si esta última se ejerce desde le ley misma, esta, su otra cara, se ejerce ahora desde la protección que proviene de su autoridad. Escribe Hegel: "la idea tiránica es a la vez protectora, porque cada cual es el hijo predilecto de su idea" (1978, p. 272; 1971, p. 303).

Hegel pasa a describir a continuación la experiencia del "gobierno". En su intento por hacer pasar a la particularidad por el todo, el gobierno se sabe a sí mismo como facción. Se trata, no obstante, de la facción *protegida* por la idea – es de esta manera como ella resuelve la contradicción entre la idea de sí como gobierno y su conciencia de sí como voluntad determinada, singularizada. Esto significa, sin embargo, que ella se ve obligada a actualizar una y otra vez la exclusión que se encuentra en el fundamento de su determinación. Así escribe Hegel:

> (...) Lo que está fuera de la unidad infinita, en la que no puede participar nadie salvo ellos, los favoritos, es todo ello materia –la cabeza de Gorgona transformaba todo en piedra– un elemento sin amor y sin derecho que tan pronto como se tiene la fuerza suficiente se lo trata de acuerdo a lo que es, fijándole, no bien intente moverse, su lugar correspondiente. (1978, p. 289-90; 1971, p. 280)

Aparece aquí – la imagen de la cabeza de la Gorgona no podría ser más clara – el efecto petrificante, la "dura rigidez absoluta", que Hegel relaciona en la *Fenomenología* con la abstracción propia de la acción de la libertad absoluta, esto es, de la autoconciencia real. La implementación de la ley como *acción de Estado* se traduce así en un "gobierno sin piedad", escribe Hegel, "en el que se ejerce *la tiranía más indignante y exterminadora frente a toda vida*" (1978, p. 289-90; 1971, p. 280). Y lo que Hegel tiene en mente en estas descripciones es la experiencia histórica del *régimen del terror* en la Francia revolucionaria; o mejor (pues no podemos olvidar que nos encontramos aquí en el camino que recorre la conciencia a través de sus figuras conceptuales) lo que muestra la experiencia histórica del régimen del terror es el desarrollo ejemplar, quizás incluso paradigmático, de una violencia que se aloja en toda idea de aquello que Hegel ha descrito aquí como "gobierno" y como "acción de Estado". Se trata de la misma lógica que habita el movimiento general de la libertad absoluta, esta vez entendido sin embargo desde el lado de la particularidad: en tanto el Ideal al que se aferra el gobierno no se encuentra ni se reconoce en nada positivo, toda la realidad resulta sin más sospechosa de traer consigo una determinación distinta-diferenciada a la exigencia del universal.

Se lleva a cabo así lo que Hegel describirá como la "seca cancelación" propia de este "puro terror de lo negativo, que no lleva en sí nada positivo, nada que lo cumpla" (1966, p. 349; 1986, p. 439). "La unidad – veíamos a Hegel advertir en sus fragmentos de Frankfurt – se eleva solo por encima de lo muerto" (1978, p. 290; 1971, p. 280). La violencia propia de este lado de la positividad es, en efecto, el terror. Es allí que se ve representado, en el lado de la acción, la doble destrucción propia de una violencia que ya no es ni siquiera medio sino fin en sí misma, y que, por consiguiente, no adquiere otra significación que la reproducción fría y vacía de su destrucción como obra de muerte:

> ...la única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la muerte, y *además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento*, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es por tanto la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua. (1966, p. 347; 1986, p. 436)

Llegamos con esto finalmente a ese otro lado de la "obra peculiar" de la libertad absoluta. El otro lado de su verdad. Hegel escribe: "el terror de la muerte es la intuición de ésta su esencia negativa" (1966, p. 348; 1986, p. 437). Es el resultado final, concreto, del tránsito absoluto del puro pensamiento a la pura materia; un resultado doblemente destructivo en su ejecución – como lo era también, como veíamos, el doble círculo sacrificial trazado por la experiencia de la ley. La expresión más pura de la positividad, concluye Hegel en la *Fenomenología*, es aquella "pura voluntad universal que, en su abstracción última, no tiene nada de positivo y que, por tanto, no puede devolver nada para el sacrificio" (1986, p. 439).

Con esta segunda cara de la positividad, y su desenlace en la *Fenomenología*, podría concluir un análisis que busca sobre todo añadir, como lo sugería al comienzo, a una tipología de la violencia en Hegel que denuncia los riesgos que subyacen a una forma de positividad que, en su absoluta abstracción, llega incluso a romper con la economía de medios-fines usualmente asociada a una crítica de la violencia (Benjamin, 1999). Se trata de una violencia, repito aquí las palabras de Hegel, que "no devuelve nada para el sacrificio", que se transforma en fin para sí misma, y para la que la distinción entre legitimidad e ilegitimidad desaparece ante el movimiento anárquico, completamente abstracto, que subyace a la base de toda soberanía. Una violencia que Hegel habría visto ya con toda claridad en la gestación de las ideas modernas, ilustradas, de derecho, gobierno, Estado y ley.

Habría que regresar sobre todas y cada una de estas ideas si lo que nos interesa no es solo, como lo he hecho hasta aquí, recorrer y entender los distintos momentos del argumento hegeliano, sino también rescatar su pertinencia, como sugería al comienzo, para una aproximación crítica al presente. La investigación que propone Hegel de la gestación y fundación de nuestras ideas de derecho, ley y soberanía, junto con los peligros que se derivan de sus determinaciones abstractas modernas, ofrece un recurso invaluable, creo yo, para la elaboración de una *gramática filosófica de la violencia*. Que la acción de Estado sea el terror, que la implementación de la ley implique la reducción de todo lo que ella cobija a objeto *dispensable* – no solo *matable*, si pensamos aquí con Mbembe (2003) y Adriana Cavarero (2009); no solo *fungible*, habría que insistir con Saidiya Hartman (1997); sino incluso "ungrievable" como lo ha descrito Judith Butler (2010), para referirse a aquello cuya desaparición no adquiere siquiera la connotación de muerte, pues desde antes ha sido ya reducido a mera cosa sin vida (la imagen de la cabeza de col inaugura en Hegel, a nivel conceptual, esta atención a un tipo de violencia para la que la muerte pierde todo sentido excepto el de ser resultado, una y otra vez, de su actuación). Todos estos son elementos que parecen centrales para pensar el ejercicio de la autoridad del Estado hoy, el despliegue del espectáculo de la soberanía – y la espectacularidad de su capacidad de borradura, como lo señala Banu Bargu (2014) – precisamente allí donde esta se sabe cada vez más carente de legitimidad.

Creo que aquí, en la dilucidación de la doble violencia de la desaparición y el terror como violencias constitutivas del ejercicio del poder estatal, está en juego aquello que Hannah Arendt, en su

análisis de *Los Orígenes del Totalitarismo*, habría señalado como la necesidad y la dificultad a la vez de encontrar categorías adecuadas para aquello que sobrepasa la capacidad de la más temeraria de las imaginaciones (2006). Quizás el optimismo de Hegel haya sido precisamente pensar que, más allá de la imaginación, el esfuerzo doloroso del concepto bastaría para atravesar las contradicciones en el corazón de las categorías modernas de subjetividad, ley y acción – y con ello, para conducirlas a su propia destrucción. Entre la imaginación – con su capacidad temeraria – y el concepto – con su incansable terquedad – se abre creo yo la brecha del pensamiento subversivo, productor de nuevas categorías, que es forjado por una acción de resistencia inapropiable e inutilizable, parafraseando aquí a Walter Benjamin, para los fines del terror. De seguro tendremos que ir más allá de Hegel para aprender a acompañar esa realidad en su capacidad radicalmente interruptora. Pero quizás también, junto con Hegel, habría que comenzar por recorrer y develar todas aquellas capas que componen la historicidad del presente y sus fundamentos conceptuales, si queremos que la crisis del presente, como Hegel mismo proponía ya en su Prefacio a las *Lecciones de filosofía del derecho*, se convierta justamente en la posibilidad de su crítica.

Referencias

Acosta López, M.R. (2011). Tragedia y perdón en la *Fenomenología del Espíritu*: hacia una relectura del pensamiento hegeliano sobre la comunidad. *Revista Pléyade, 7*(1), 105-128. http://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/244

Acosta López, M.R. (2012). Hegel and Derrida on Forgiveness: The Impossible at the Core of the Political. *Derrida Today, 5*(1), 55-68. https://doi.org/10.3366/drt.2012.0028

Acosta López, M.R. (2013). La ley como reproducción de la violencia: reflexiones tempranas de Hegel sobre comunidad, inoperancia e interrupción. En, M.R. Acosta, C. Manrique. (Eds.). *A la sombra de lo político: violencias institucionales y transformaciones de lo común,* (pp. 15-44). Universidad de los Andes.

Acosta López, M.R. (2014). The Gorgon's Head: Hegel on Law and Violence in the Frankfurt Fragments. *New Centennial Review, 14*(2), 29-48. https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.14.2.0029

Acosta López, M.R. (2017) On Positivity and Violence in Hegel's Early Theological Writings. En, E. Sembou. (Ed.) *The Young Hegel and Religion,* (pp. 93-118). Peter Lang

Arendt, H. (2006) *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza

Bargu, B. (2014) Sovereignty as Erasure. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences, 23*(1), 35-75. https://doi.org/10.5250/quiparle.23.1.0035

Benjamin, W. (1999) Para una crítica de la violencia. En, H.A. Murena (Ed.) *Ensayos escogidos* (pp. 109-129) Ediciones Coyoacán

Bernstein, J.M. (1996) Confession and Forgiveness: Hegel's Poetics of Action. En, R. Elridge. (Ed.) *Beyond Representation: Philosophy and Poetic Imagination* (pp. 34-65) Cambridge University Press

Butler, J. (2010) *Marcos de la guerra: las vidas lloradas*. Paidós

Cadahia, L. (2017) *Mediaciones de lo sensible: hacia una economía crítica de los dispositivos*. Fondo de Cultura Económica

Cavarero, A. (2009) *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Anthropos

Comaroff, J. & J. (2006). Criminal Obsessions, after Foucault. Postcoloniality, Policing and the Metaphysics of Disorder. En, J. Comaroff, J. Comaroff. (Eds.) *Law and Disorder in the Postcolony*, (pp. 273-298). The University of Chicago Press

Hamacher, W. (2014) On the Right to Have Rights: Human Rights; Marx and Arendt. *New Centennial Review 14*(2), 169-214. https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.14.2.0169

Hartman, S. (1997) *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth Century America*. Oxford University Press.

Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. (1971) *Werke I, Frühe Schriften*. Suhrkamp

Hegel, G.W.F. (1978) *Escritos de juventud*. Trad. José María Ripalda. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. (1986) *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp

Mascat, J. (2011). *Hegel a Jena. La critica dell'astrazione*. Pensa MultiMedia Editore

Mbembe, A. (2003) Necropolitics. *Public Culture, 15*(1), 11-40. https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11

Mbembe, A. (2019) *Necro-politics*. Duke

Norris, A. (2012). The Disappearance of the French Revolution in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. *Owl of Minerva, 44*(1-2), 37-66. https://doi.org/10.5840/owl201310211

Nuzzo, A. (2011) Arbitrariness and Freedom: Hegel on Rousseau and Revolution. En, R. Lauristen, M. Thorup. (Eds.) *Rousseau and Revolution*, (pp. 64-82). Continuum

Nuzzo, A. (2018) *Approaching Hegel's Logic, Obliquely*. SUNY press

Ortiz Gómez, L. (2021) *Sofoco*. Laguna libros

Zambrana, R. (2015) *Hegel's Theory of Intelligibility*. The University of Chicago Press

---

AUTORA

María del Rosario Acosta López. Profesora Titular del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de California, Riverside. Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. CHASS: College of Humanities, Arts and Social Sciences. Universidad de California Riverside. Riverside, Estados Unidos. mariadea@ucr.edu

Valor y dignidad del individuo en el pensamiento político de Hegel

The Value and Dignity of the Individual in Hegel's Political Thought

Héctor Ferreiro



RESUMEN

La concepción social y política de Hegel ha sido no pocas veces interpretada como una defensa de un estatismo autoritario en el que no hay lugar alguno para el individualismo moderno. En el presente artículo se defiende, por el contrario, la tesis que la toma de conciencia por parte del individuo de su valor y dignidad es la conclusión de la antropología filosófica de Hegel y, con ello, el principio y fundamento de toda su filosofía política. El valor y dignidad del individuo radican para Hegel, más precisamente, en su libertad de autodeterminación. Las estructuras de interrelación personal que Hegel desarrolla en la filosofía del derecho no son, pues, sino aquellas que ofrecen el marco general para el ejercicio de la libertad de autodeterminación de cada individuo, es decir, en otros términos, las que garantizan la formación e interacción de agentes humanos autónomos. La libertad como capacidad de autodeterminación no implica, sin embargo, que la meta del obrar deba ser que cada individuo haga lo que quiera. Para Hegel, el bien común no es un resultado necesario de la suma total de las acciones de los individuos destinadas a lograr su respectivo bien privado; precisamente por esto, el bien común debe ser un objetivo en sí mismo y debe haber una entidad específica que lo tenga como su meta, a saber: el Estado. El sentido mismo del Estado es para Hegel, en efecto, asegurar que todos y cada uno de los individuos que conforman la sociedad se convierta en un agente autónomo y pueda ejercer su capacidad de autodeterminación.

Palabras clave: Hegel; Filosofía política; Teorías de la libertad; Individualismo; Totalitarismo

ABSTRACT

Hegel´s social and political thought has been often been interpreted as a defense of authoritarian statism against modern individualism. In this paper I claim, on the contrary, that the value and dignity of the individual is the conclusion of Hegel´s philosophical anthropology and, thus, the principle and foundation of his entire political philosophy. The value and dignity of the individual rely, more precisely, on her freedom of self-determination. The different forms of personal interaction that Hegel develops in his philosophy of Right are thus those that offer the condition of possibility for the exercise of the freedom of self-determination of each individual. Freedom as the capacity to determine oneself does not imply, however, that the goal of human action should be that each individual does whatever she wants. Common good is not the necessary result of the sum of all the actions of the individuals in order to obtain their private well-being; precisely because that is not the case, the common good must be a goal in itself and there must exist a specific organization that takes it as its own goal, namely the State. Indeed, the whole meaning of the State is for Hegel to guarantee that all individuals in society become effectively autonomous agents and can exert their capacity of self-determination.

Keywords: Hegel; Political Philosophy; Theories of Freedom; Individualism; Totalitarianism

INFORMACIÓN
http://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.73
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21073
Quito, Ecuador

Enviado: noviembre 02, 2021
Aceptado: diciembre 30, 2021
Publicado: enero 10, 2022
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed





AUTOR

Héctor Ferreiro
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina
hferreiro@conicet.gov.ar

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimiento
Agradezco a la revista Resistances. Journal of the Philosophy of History, por la invitación a co-editar el dossier "Legal, economic, and political in Hegel's Philosophy of Right".

Nota
Este es un trabajo inédito que no pertenece a ningún proyecto financiado.

PUBLISHER



1. La leyenda negra del estatismo hegeliano

La crítica a la filosofía política de Hegel como un intento de legitimación teórica del estatismo autoritario en detrimento de los individuos se remonta a los tiempos del propio Hegel. En efecto, ya en 1821, es decir, en el mismo año en que aparecieron publicadas las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, el filósofo Jakob Friedrich Fries criticó a Hegel en ese sentido (Nicolin, 1970, p. 221). También Marx consideró a Hegel un defensor del *statu quo* de la Prusia reaccionaria de su época y rechazó lo que creía era el potencial autoritario de su concepción política. En el así llamado Manuscrito de Kreuznach (1843), conocido también como *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* [*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*], Marx sostiene que "Hegel parte del Estado y convierte al hombre en el Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y convierte al Estado en el hombre objetivado. [...] En todos los Estados que se diferencian de la democracia el Estado, la Ley, la Constitución son lo dominante[.] [...] En la democracia, la Constitución, la Ley, el Estado mismo es solo una autodeterminación del pueblo" (Marx, 1981, pp. 231–232). Publicado en 1857, *Hegel y su tiempo*, de Rudolf Haym, se convirtió a partir de la segunda mitad del siglo XIX en la principal obra de referencia de quienes querían ver en Hegel al filosófo de la Restauración y de la concepción antiliberal del Estado (Haym, 1857). Apenas terminada la Primera Guerra Mundial, el teórico británico del liberalismo Leonard T. Hobhouse insistió en *The Metaphysical Theory of the State* en la misma lectura de la filosofía política de Hegel. Hobhouse achaca a Hegel el endiosamiento del Estado en detrimento de los individuos (1918, pp. 6, 20, 23–24, 38, 68, 87, 96–97, 100–101, 134–136) y lo acusa, sobre esa base, de ser uno de los responsables intelectuales de la Gran Guerra: "[C]uando es convertido en una entidad superior e indiferente a los individuos que lo componen, el Estado deviene un falso dios, y su adoración la abominación de la desolación, como puede verse en Ypres o en el Somme" (1918, p. 136).

La imagen que Hobhouse construye de Hegel y su pensamiento político tuvo una gran repercusión en los países de habla inglesa (Goodfield, 2017, pp. 297–299). En las décadas siguientes siguen en mayor o menor medida sus pasos, entre otros, los filósofos políticos estadounidenses George Sabine y Sidney Hook (Sabine 1932; Sabine, 1937; Hook, 1936). Hook sostiene que "la glorificación de la Iglesia cede paso a la glorificación del Estado: se comienza con el Génesis y se termina con Hegel" (1936, p. 84) y repite, años más tarde: "Hegel glorificó al Estado y cantó los usos de la guerra" (Hook, 1965, p. 53). En una misma línea con esta tradición, en el año 1945 aparece *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Karl Popper. Popper, quien se convertiría con el tiempo en "el indiscutido heredero de la crítica de Haym" (Goodfield, 2017, p. 301), habla allí de "la platonizante adoración hegeliana del Estado" y afirma que para Hegel "el Estado es todo y el individuo nada" (Popper, 1945, p. 29). Popper hace también suya la acusación que Hobhouse había dirigido contra Hegel en 1918, a saber: ser uno de los mentores intelectuales de la guerra, pero esta vez, en 1945, Popper se refiere también a la Segunda Guerra Mundial (1945, p. 30; 1994, pp. 158–159). Al año siguiente de su publicación, Bertrand Russell calificó a *La sociedad abierta y sus enemigos* de "obra de relevancia de primer orden, que debería ser extensamente leída por su crítica magistral a los enemigos de la democracia. [...] Su análisis de Hegel es letal

y muy competente" (Grattan-Guinness, 1992, pp. 10–11). El vínculo que Popper establece entre la filosofía política de Hegel y el totalitarismo convergía en la práctica con la lectura que habían desarrollado intelectuales católicos europeos, sobre todo franceses, el más conspicuo de los cuales era Jacques Maritain, quien había afirmado en *Humanismo integral*, publicado en 1936, que el individuo "está maduro para abdicar en provecho del hombre colectivo, de esa gran figura histórica de la humanidad cuya teología ha elaborado Hegel" (1936, p. 38). E insistía algunos años más tarde, en *Hombre y Estado* (1951), que Hegel es "el profeta y teólogo del divinizado Estado totalitario" (1951, p. 17). François de Menthon, Fiscal principal por la República Francesa en el Juicio de Nuremberg y amigo personal de Maritain, aprovecha la ocasión de su discurso inaugural en el Juicio, el 17 de enero de 1946, para afirmar que "el sistema estatal totalitario tiene en Alemania raíces antiguas. La desaparición del hombre en el Estado fue un deseo de Hegel, quien escribió que los individuos desaparecen ante la sustancia universal, el espíritu del pueblo o del Estado" (Internationaler Militärgerichtshof Nürnberg, 1994, pp. 425–426). También en 1946 el filósofo neokantiano Ernst Cassirer sostiene que Hegel "consideró a los individuos como marionetas en el gran show de títeres de la historia universal. Según Hegel, el autor y dramaturgo del drama histórico es la Idea: los individuos no son más que agentes del 'espíritu del mundo'" (1946, p. 269). En 1969, Adorno traza un expreso paralelo entre la concepción hegeliana del espíritu como totalidad y la disolución del individuo en el totalitarismo del partido único (1986, p. 199). Por último –aunque sin pretender en modo alguno haber ofrecido aquí una nómina exhaustiva de los detractores de la filosofía política de Hegel–, Hubert Kiesewetter publica en 1974, bajo la influencia personal directa de Popper, *De Hegel a Hitler*, obra que sigue siendo todavía hoy el intento más detallado de hacer plausible el vínculo entre la concepción política de Hegel y el nazismo (Kiesewetter, 1974; 1995; Jouanjan, 1997; Jouanjan, 2002; Hürstel, 2010).

Como puede verse, la remisión a Hegel en el contexto de la búsqueda de precursores intelectuales de los totalitarismos del siglo XX ha sido un lugar común profusamente visitado. Aunque puede reclamar para sí una extensa tradición, la lectura del ideario político de Hegel como una operación de legitimación de un estatismo radicalizado que asfixia los derechos de los individuos adolece, sin embargo, de una seria debilidad exegética. Salvo alguna excepción –Adorno podría ser considerado una de ellas–, los autores que han defendido dicha lectura no han sido de hecho especialistas reconocidos en la obra de Hegel, sino más bien autores que se han acercado a la misma de forma externa y, en última instancia, superficial. La interpretación del pensamiento político de Hegel en clave estatista y autoritaria descansa en una lectura que se concentra exclusivamente en el papel que Hegel asigna al Estado en relación a las personas particulares y a sus vínculos mutuos en la familia y la sociedad, y olvida o ignora el rol específico que Hegel asigna a la vida política en el proceso total de autocomprensión de la libertad como esencia del ser humano. Dicha lectura busca legitimarse conceptualmente ante todo en la tesis hegeliana del Estado como un *organismo* que, en cuanto es "lo primero" [*das Erste*], se diferencia a sí mismo en la familia y la sociedad civil como sus propios miembros (Hegel, 2009, pp. 58 [§46 Anm.], 200 [§256 Anm.], 205 [§259], 211 [§267], 212 [§269], 214 [§270 Anm.], 223 [§271], 231 [§278 Anm.], 234–235 [§279 Anm.], 239 [§286], 250–251 [§302], 251 [§303]). Ha sido una práctica común remitir en este contexto a una selección de pasajes aislados en la obra de Hegel en los que el

Estado es caracterizado con una terminología de sesgo religioso (véase, por ejemplo, Hobhouse, 1918, pp. 6, 20, 87, 100–101 y Popper, 1945, p. 29), en concreto: "El Estado es la marcha de Dios en el mundo" (Hegel, 1970a, p. 403 [§258 Zus.]); "el Estado es la voluntad divina como espíritu presente que se despliega en figura real y organización de un mundo" (Hegel, 2009, p. 214 [§270 Anm.]) y "hay que venerar al Estado como algo divino terrenal [*Irdisch-Göttliches*]" (Hegel, 1970a, p. 434 [§272 Zus.]). Vincularlo con Dios y caracterizarlo como "divino" parece ser, a primera vista, un recurso retórico que Hegel habría usado para manifestar una valoración extrema de lo estatal en detrimento de lo individual. Sin embargo, semejante interpretación descansa en una simple asociación de ideas sobre la base del uso cotidiano de los términos "Dios" y "divino", y no en un análisis de lo que el propio Hegel entendió bajo esos términos. Para Hegel, el Estado y, más en general, la vida social de los individuos no constituye lo absoluto; por el contrario, se trata expresamente de formas del espíritu *finito* (Hegel, 2011, p. 941 [Enz §386 Zus.]), que deben ser superadas por la explicitación de lo absoluto, lo cual no acontece en la vida social y estatal misma, sino recién en las prácticas culturales del arte, la religión y la filosofía. Pero incluso el concepto tradicional de Dios tal como lo conciben las religiones es todavía una concepción inexacta, por meramente metafórica, de lo absoluto. En la filosofía de Hegel, lo absoluto es un modo de referirse al carácter ilimitado de la razón humana, el cual es explicitado como corresponde solo por la filosofía. "Dios" y "divino" no significan para Hegel, pues, lo mismo que en el lenguaje habitual; son, en rigor, solamente una forma figurativa de concebir la unidad entre la racionalidad humana y el mundo, un modo alegórico de describir la unidad ilimitada por fuera que existe entre la estructura cognitiva del sujeto y el mundo que le resulta específico a ese tipo de estructura cognitiva. "Absoluto" está lejos de significar en el pensamiento de Hegel el Dios de las religiones, esto es, un ser personal trascendente, frente a cuya grandeza y poder infinitos los individuos resultan, en último análisis, insignificantes.

El modo de pensar propio de la religión tiene a ojos de Hegel una lógica de desarrollo interna según la cual su carácter figurativo va siendo depurado hasta llegar a las concepciones máximamente universales de la ciencia y la filosofía. El último estadio del discurso religioso lo constituye la religión cristiana con la tesis de la Encarnación de Dios. Para Hegel, la idea de que Dios se convierta en un ser humano es el modo simbólico de sostener que, por un lado, lo divino es humano –esta idea está en la base de la famosa tesis de Feuerbach que el secreto de la teología es la antropología (Feuerbach, 2006, pp. 7, 18, 352, 443)–, pero también, por el otro, que lo humano es divino; que Dios se haga humano es para Hegel, en efecto, el modo de decir propio del pensar religioso que cada ser humano tiene un valor intocable, precisamente por haber sido creado por Dios y ser objeto de su amor y sacrificio (Feuerbach, 2006, p. 20; Stewart, 2018, p. 293). El ser humano no tiene valor porque tenga riqueza o poder o pertenezca a un grupo determinado dotado de privilegios, sino que, en cuanto creatura de Dios y objeto de su amor, tiene valor *como tal* y, en verdad, por ello mismo, un valor *infinito*. Esta es justamente la tesis con la que Hegel cierra su entera filosofía del espíritu subjetivo, esto es, de lo que puede se caracterizado como su antropología filosófica en sentido amplio:

> Partes enteras del mundo, África y el Oriente, no han tenido nunca esta idea [= la idea de la libertad, H.F.] y todavía no la tienen; los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles no la han tenido, tampoco los estoicos; por el contrario, solo supieron que el ser humano es efectivamente libre por nacimiento (en cuanto ciudadano ateniense, espartano, etc.) o por fuerza de carácter, por educación, por la filosofía (el sabio es libre incluso como esclavo y en cadenas). Esta idea ha venido al mundo a través del cristianismo, según el cual *el individuo tiene en cuanto tal un valor infinito* [*das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat*] en la medida en que es objeto y fin del amor de Dios, que está destinado a tener su relación absoluta con Dios como espíritu y a tener este espíritu morando en su interior, esto es, que el ser humano está en sí [*an sich*] destinado a la libertad suprema. (Hegel, 1992, p. 477 [Enz §482 Anm.]) [NB: Las cursivas son nuestras, H.F.].

2. El ser humano como agente libre

La toma de conciencia del valor y la dignidad (Hegel, 1970c, p. 227) de cada ser humano es en el Sistema de Hegel la conclusión final de la filosofía del espíritu subjetivo; en esa medida, es el fundamento de toda su filosofía política, la cual es, como el propio Hegel lo aclara, la *realización* de esa autoconciencia como un *principio* [*Prinzip*] todavía abstracto a ser desarrollado (Hegel, 1992, p. 477 [Enz §482 Anm.]; Hegel, 2009, p. 41 [§21 Anm.]). Las sucesivas figuras del espíritu objetivo, esto es, entre otras, las relaciones interpersonales en el matrimonio, en la interacción económica y en la vida intraestatal e interestatal deben ser para Hegel, en efecto, realizaciones de la naturaleza del ser humano en cuanto dotada de un valor y dignidad incondicionales.

Ahora bien, la caracterización del ser humano como una entidad que tiene valor infinito es una mera constatación, y no una explicación de por qué cada individuo tiene ese valor. Lo que para Hegel fundamenta el valor y la dignidad de la persona humana es su *libertad*. Pero, ¿qué entiende exactamente Hegel por "libertad"? El espíritu humano parte en su actividad de conocimiento de su propia naturalidad determinada inmediata, esto es, de su propia corporeidad afectada por el mundo con el que interactúa. Esta corporeidad implica, por un lado, las características naturales de cada persona, su particular constitución física y de carácter, su sexo, el grupo étnico y cultural al que pertenece y las características que Hegel cree están asociadas a ese grupo; por otro lado, implica también las determinaciones que afectan al sujeto como objetos de conocimiento y que en el proceso cognitivo van a ser reelaboradas por el mismo como cosas diferentes de él. Todo ser humano se encuentra con su propia particularidad determinada inmediatamente de tal o cual manera. A partir de ella va diferenciando qué le pertenece como su propio cuerpo, qué son determinaciones de su propia subjetividad individual y qué son objetos de un mundo diferente de ambos. Kant había establecido en el principio de la unidad sintética de la apercepción que el "yo pienso" debe acompañar a todas las representaciones que tiene el sujeto, porque, si no lo hiciera, esas representaciones –o, mejor aun, los contenidos de las mismas– no serían nada para él, es decir, el sujeto sería enteramente inconsciente de los contenidos representados; más claramente: todos los objetos que el individuo conoce pueden ser conocidos por él en la exacta medida en que se le dan *en* su propia subjetividad (Kant, 1998, p. 178 [KrV, B 131–132]).

El ser humano no puede tomar conciencia de nada que no lo afecte en forma directa y que, al menos mediatamente, esté vinculado con lo que lo afecta de manera directa. En efecto, si bien no podemos percibir lo que sucede en la superficie de planetas de estrellas de otras galaxias, podemos a través de lo que percibimos llegar a desarrollar una teoría acerca de lo que sucede en esos planetas. Para Hegel, como para los empiristas, el sujeto cognoscente parte siempre de sus propias afecciones sensibles, pues no puede conocer nada que no lo afecte en su propio pensamiento; sin embargo, la mente humana, a diferencia de la mente del animal, puede reelaborar aquello que la determina, y puede hacerlo precisamente *porque* lo que la determina es una determinación *de* ella. Lo que determina al sujeto es el sujeto mismo en cuanto está determinado según ese algo. En la filosofía del espíritu subjetivo, Hegel expone el proceso mediante el cual el sujeto va poniéndose de manifiesto a sí mismo que las determinaciones que lo afectan al principio de modo inmediato como siendo en sí mismas son, en realidad, sus propias determinaciones. Explicitar que los contenidos que determinan al sujeto son sus propias determinaciones no significa, sin embargo, como ha sido a veces malentendido, que ellos sean "solo" determinaciones del sujeto, esto es, que no sean además cosas. Para Hegel, como antes lo había sido para Fichte, lo que determina al sujeto es una determinación tanto subjetiva (de lo contrario, el sujeto no tendría conciencia de ella) como objetiva. La subjetividad humana va tomando conciencia de su naturaleza, en la exacta medida en que va tomando conciencia de la unidad intrínseca e indisoluble entre lo que conoce y que eso que conoce es al mismo tiempo su propia determinación. Es esta unidad entre el objeto y el sujeto lo que Hegel, siguiendo también en esto a Fichte, concibe como "lo absoluto".

A medida que el sujeto va tomando conciencia de su unidad con el objeto, el objeto va perdiendo la forma unilateral de ser solamente en sí mismo y se va convirtiendo en una determinación del sujeto. Precisamente porque las determinaciones de las que es consciente son las suyas propias es que el sujeto humano puede modificarlas mediante su actividad. Así, por ejemplo, el sujeto puede elaborar a partir de lo que percibe una imagen de lo percibido, imagen que puede luego reproducir o re-concientizar en otro momento y lugar. El sujeto puede además asociar imágenes entre sí, subordinarlas unas a otras creando símbolos y signos y, finalmente, mediante el lenguaje, puede relacionar y mediar entre sí todas las determinaciones que conoce a través de juicios e inferencias, llegando con ello a comprender el mundo que al principio lo afectaba de manera inmediata como algo que era solamente en sí mismo. Todo esto el sujeto puede hacerlo porque tiene poder sobre su propia actividad y, en esa exacta medida, sobre las determinaciones *de* esa actividad. Los animales, por el contrario, si bien son capaces de reelaborar parcialmente las determinaciones que conocen, no pueden, por lo visto, explicitar que esas determinaciones que los afectan son las suyas propias, dado que en determinado punto permanecen paralizados en la forma del ser en sí mismo de las determinaciones de las que son conscientes, las cuales, en esa precisa medida, se les imponen y los determinan. En efecto, el animal actúa en reacción a emociones puntuales y espontáneas; el ser humano, en cambio, puede adelantarse a lo inmediato y predecir que, dado que eso pertenece a tal o cual tipo de objetos, se va a comportar de tal o cual manera. El sujeto humano no está, pues, hundido en lo que lo afecta de forma inmediata, sino que es libre respecto de ello, y lo es porque puede eliminar la mera forma del

ser en sí mismo de lo que lo afecta y explicitar que es una determinación del propio sujeto. La quintaesencia de la libertad de la subjetividad humana descansa para Hegel justamente en esta capacidad de autodeterminarse en aquello que la determina. Que el sujeto pueda comprender lo que lo afecta es para Hegel la manifestación de que la subjetividad humana es libre. Si Descartes escribió "pienso, por lo tanto, existo", Hegel bien pudo escribir "comprendo, por lo tanto, soy libre": su tesis que la voluntad es la *verdad* [*Wahrheit*] de la inteligencia (Hegel, 1970a, p. 48 [§4 Zus.]), o, lo que es lo mismo, que la voluntad resulta del proceso consumado del espíritu teórico, no significa sino justamente eso. El sujeto puede comprender lo que lo afecta, precisamente porque en esa afección puede mantenerse idéntico a sí mismo y re-determinar el contenido de la misma mediante su propia actividad. Pero, así como el pensamiento puede mantenerse idéntico a sí mismo en lo que lo afecta, también puede conservar su identidad consigo mismo respecto de sus *propias* afecciones inmediatas, esto es, respecto de sus sentimientos y pasiones –hambre, miedo, dolor, placer, etc.–, los cuales lo asaltan como si fueran algo externo a él, como si, a pesar de que son sus propios sentimientos y deseos, no fueran él mismo. En forma análoga a como es capaz de poner las determinaciones de los objetos externos como sus propias determinaciones, el sujeto también puede poner o explicitar como sus propias determinaciones las determinaciones inmediatas de sí mismo. Con esto, sus sentimientos, deseos e impulsos no lo mueven más como si fueran cosas que mueven a otra cosa.

El modo como Hegel concibe la relación entre la autoconciencia y su propias determinaciones, es decir, la capacidad que Hegel le adscribe al sujeto humano de resolverse mediante su elección por sus determinaciones, parecería ser vulnerable a la crítica que la libertad no es más que una ilusión. Kant había distinguido la libertad práctica respecto de la libertad trascendental. La libertad práctica, esto es, la capacidad del sujeto de resolverse no por aquello que está sintiendo en ese preciso momento y lugar, sino por metas universales o racionales, no es la libertad trascendental, es decir, no es la presunta capacidad del sujeto de iniciar de modo absoluto una serie causal a partir de sí mismo (Kant, 1998, pp. 621–622 [KrV, A 533–534/B 561–562], 836–837 [KrV, A 803/B 831]). Para Kant, los contenidos universales determinan al sujeto en forma análoga a como lo determinan los contenidos sensibles. La capacidad de elegir entre distintas metas y resolverse por una de entre todas ellas por razones universales y no por su imposición espontánea no puede, según Kant, ser identificada con la capacidad de iniciar de manera absoluta una serie causal. Para Hegel, sin embargo, el discurso acerca de la "fuerza" de los contenidos por los cuales el sujeto sería determinado a obrar y, en esa medida, no sería libre, no es más que un modo de hablar metafórico que surge por la extrapolación al ámbito de las relaciones del sujeto con sus propias determinaciones de las categorías con las que el sujeto analiza las cosas que le son externas. Hegel defiende una concepción robusta de la libertad de elección. El sujeto no es determinado por los contenidos que elige, sino que se determina a sí mismo en ellos. En efecto, el sujeto puede resolverse por sus determinaciones, porque ellas son las suyas propias, es decir, porque son modificaciones de su propia subjetividad. Por esta razón, el sujeto *siente* dolor y no solamente lo observa: el dolor que siente es ya desde el vamos y como tal su propio dolor. Hegel *identifica* así la libertad práctica con la libertad trascendental. Cuando, por un acto de reflexión, el sujeto toma distancia respecto de sus sentimientos, es decir, de las

afecciones que son ya explícitamente suyas, lo que está haciendo no es tomar distancia de lo externo a él; se trata allí, por el contrario, de una *auto*-escisión de la subjetividad misma. De este modo, las determinaciones no se relacionan con el sujeto como si fueran algo en sí mismo; en esa medida, no lo determinan como una cosa del mundo externo mueve a otra. Ciertamente elegimos siempre un contenido determinado, de la misma manera que siempre conocemos un objeto determinado. Pero en forma análoga a como para Hegel el mundo que el sujeto conoce no se le impone, sino que es el sujeto mismo el que puede comprenderlo en la medida en que modifica activamente las determinaciones de los objetos, el sujeto que se decide o resuelve por uno de sus impulsos no es determinado por el contenido de ese impulso, sino que es la propia autoconciencia subjetiva la que se determina y singulariza a sí misma en él.

3. La libertad de autodeterminación: principio rector de la vida social, económica y política

Aunque Hegel suscribe una concepción robusta de la capacidad de elegir no considera, sin embargo, que ella sea la verdadera libertad. La imposibilidad de satisfacerse a sí mismo en la búsqueda de la satisfacción de los múltiples impulsos espontáneos deriva en un proceso al infinito por el que el sujeto decide elaborar un plan estratégico, una selección inteligente de todos los impulsos que cree poder satisfacer. Este plan no es sino el ideal de la felicidad. Pero el ideal de la felicidad se basa en una resignación: para alcanzarlo, al sujeto no le queda más que sacrificar aquellos impulsos que no puede satisfacer. Esta insatisfacción y el intento renovado de superarla conducen a un nuevo proceso al infinito, a saber: el de la búsqueda incesante de la satisfacción general que siempre se escapa. Cuando cae en la cuenta de que en realidad no es ni solamente un conjunto de impulsos ni solamente la capacidad de elegirlos, de modo que no deben ser los impulsos los que constituyen el criterio de elección y acción del sujeto ni la mera capacidad formal de elegirlos, el sujeto toma conciencia de que en realidad es *ambos*: deseos e impulsos y capacidad de elegirlos. La subjetividad humana está siempre encarnada en un determinado cuerpo, con un determinado conjunto de impulsos y deseos, un determinado carácter y características, viviendo en un período histórico y una sociedad determinados, pero a pesar de ello es siempre capaz de resolverse por ese *statu quo* o de no hacerlo. La idea clave y novedosa que Hegel propone en este respecto es que es enteramente esencial a la libertad que el ser humano conciba el hecho que puede elegir sus propias determinaciones como su auténtica naturaleza. Es esta forma de *autocomprensión* lo que supera finalmente el estadio general del "mero" libre albedrío y transforma a la sola capacidad de elegir las propias determinaciones en la verdadera libertad, en la libertad *efectivamente* [*wirklich*] libre.

> Cuando el saber de la idea –es decir, del *saber de los seres humanos que su esencia, fin y objeto es la libertad*– es especulativo, esta idea es ella misma como tal la realidad efectiva de los mismos, no que por ello los seres humanos la tengan, sino que la son. [...] Este querer la libertad ya no es más un impulso que exige su satisfacción, sino que es el carácter, es decir, la conciencia espiritual que se ha convertido en ser no-impulsivo [*das zum trieblosen Sein gewordene geistige Bewußtsein*]. (Hegel, 1992, p. 477 [Enz §482 Anm.]) [NB: Las cursivas son nuestras, H.F.].

Llegado a este estadio de autoconocimiento, la meta final de la vida interpersonal de los seres humanos en cuanto seres efectivamente libres pasa a ser que *cada* uno de ellos conserve la capacidad de ejercer su libertad respecto de sus propias determinaciones. El sistema de contenidos que el sujeto debe elegir es el que ofrece la condición de posibilidad para que obre según su esencia, es decir, es el orden que permite que cada sujeto permanezca siempre capaz de elegir cómo determinarse. Las estructuras de interrelación personal que Hegel desarrolla en su filosofía del derecho no son sino las que constituyen el marco general de ejercicio de la libertad de cada sujeto. Un sistema semejante de contenidos es entonces la manifestación o realización de la libertad humana. Si, por el contrario, el orden que los sujetos eligen no permite el ejercicio de la libertad de cada uno de ellos, dicho orden no es la manifestación o realización de su libertad y, en esa medida, ejerce violencia sobre los sujetos que viven bajo el mismo. El orden social no debe para Hegel santificar un modo concreto y específico de vida humana. El espíritu humano se define justamente por la superación de la naturaleza. La organización social y política deseable no es así aquella que promueve y defiende un tipo particular de humanidad, sino la que garantiza que los sujetos puedan elegir el tipo de humanidad que consideren en cada caso el adecuado para ellos. Para Hegel, es menos relevante qué elija el sujeto que el que pueda realmente elegirlo. A esto es justamente a lo que Hegel se refiere cuando sostiene que la libertad debe elegirse a sí misma como contenido y meta (Hegel, 1992, pp. 466 [Enz §469], 475-476 [Enz §§480-482]; Hegel, 2009, pp. 35 [§10], 41-42 [§§21-22]). La organización social y política adecuada es, pues, en cierto sentido, formal, dado que señala más bien negativamente lo que cada sujeto está obligado a acatar en su relación con los demás. Lo que el sujeto debe elegir es un orden concreto y determinado, pero el sentido y objeto de ese orden es que permita que todos los sujetos permanezcan siempre capaces de elegir de qué manera determinarse. Hegel rechaza la idea de un derecho natural derivable de que el sujeto tenga tales o cuales determinaciones y deba por ello respetarlas como si se tratara de un orden fijo de Ideas platónicas. Para Hegel, el espíritu humano consiste en sobreponerse a la naturaleza ejerciendo la capacidad de modificarla o negarla. Qué es lo que el ser humano haga con su libre albedrío viene dado por lo que decida hacer. El sistema material de contenidos que debe elegir en sus relaciones intersubjetivas es el que ofrece la posibilidad para que cada ser humano realice su propio proyecto personal. En la filosofía política de Hegel no se trata propiamente del contenido de las acciones en sus relaciones mutuas, sino más bien de que esas acciones permitan que todos los individuos logren desarrollar su capacidad de actuar según su propia decisión. En cuanto libre, el ser humano es un proyecto abierto, no una suma de cualidades naturales y de facultades a ser actualizadas. El orden social justo es así aquel que promueve y garantiza la formación e interacción de agentes humanos autónomos. Ciertamente Hegel hubiera estado de acuerdo con aquella frase que la novelista Evelyn Hall puso en boca de Voltaire: “No estoy de acuerdo con lo que Ud. dice, pero defenderé con mi vida su derecho a decirlo” (Tallentyre, 1906, p. 199).

Ahora bien, respecto de cada sujeto singular, las condiciones y circunstancias naturales, internas y externas, en las que le toca en cada caso vivir ofrecen una barrera que, aun en el marco del orden social que más permite el ejercicio de la libertad, resulta, en última instancia,

infranqueable. La libertad no puede ser enteramente realizada en la relación de los sujetos con su corporeidad y carácter, con los demás sujetos y con el mundo en su constitución dada. En el marco de la interacción social, esto es, en el marco de lo que Hegel denomina "espíritu objetivo", la autodeterminación o autonomía del individuo permanece siempre, después de todo, una meta y una aspiración, en parte realizada, en parte nunca del todo realidad. La Historia Universal es por esto el plano de una mala infinitud, un proceso al infinito de logros y fracasos de la aspiración humana a la autonomía y la autodeterminación. La instauración del orden social más justo no es capaz de eliminar nunca del todo el crimen y las injusticias, como tampoco es capaz de evitar la contingencia y el azar de la Naturaleza, la cual puede traer consigo –por ejemplo, bajo la forma de catástrofes naturales– retrocesos en la realización de la libertad humana. Pero incluso al interior de la organización social configurada por el propio sujeto, la interacción de los múltiples sujetos singulares con sus intereses particulares –Hegel llama a esto "el sistema de las necesidades" (Hegel, 2009, pp. 165-174 [§§189-208])– genera inevitablemente la riqueza de algunos y la pobreza de otros.

En el plano específico de la singularidad, pues, lo otro de cada sujeto significa una alteridad en último análisis irreductible. En cuanto agente singular en un mundo de entidades singulares –el propio cuerpo, las cosas físicas y los demás sujetos–, la autoconciencia humana no puede configurar a lo otro de sí enteramente según el principio de la autodeterminación que define su esencia. De este modo, para Hegel la configuración del mundo de acuerdo a esa autonomía solo puede tener lugar en los productos culturales, en concreto, en el arte, la religión y la filosofía. Esta tesis puede resultar a primera vista sorprendente, porque parecería que es en el plano de la organización práctica de las relaciones intersubjetivas donde el sujeto tiene poder de modificar y configurar la constitución del mundo, y no en la actividad teórica de conocimiento, la cual estaría, por el contrario, determinada por los objetos que el sujeto conoce. Sin embargo, Hegel concibe a las cosas aparentemente externas como conceptos al interior de la teoría general del mundo que el sujeto en cada caso elabora. De este modo, los productos culturales que Hegel denomina "espíritu absoluto" no son sino las diferentes cosmovisiones que el propio sujeto configura para interpretar el mundo. Es en la activa elaboración de estas cosmovisiones como el sujeto puede poner plenamente en práctica su autonomía, en la exacta medida en que su teoría del mundo manifiesta su propia esencia, es decir, que lo que aparentemente determina su pensamiento como una cosa es, en realidad, una instancia o producto del propio pensamiento, una autodeterminación del mismo. La tesis más precisa de Hegel en este respecto es que hasta tanto la cosmovisión del sujeto no contenga en sí misma el que ella se trata efectivamente de una teoría del sujeto –y no un conjunto de cosas que se le imponen–, el sujeto mismo no puede ser todavía efectivamente libre. La actividad más relevante en el proceso de liberación del sujeto humano no es para Hegel, pues, la modificación de las formas de organización jurídica, socio-económica y política, sino la modificación del modo como el sujeto se entiende a sí mismo y, desde esa forma de autoconcepción, concibe lo que lo rodea. Hegel ve en las formas jurídicas, socio-económicas y políticas meros corolarios prácticos de las diferentes formas de autoconcepción del espíritu humano. En esta misma medida, considera que no es posible una revolución política sin una anterior reforma en el pensamiento, y remite en este

contexto a la Reforma protestante (Hegel, 1970b, pp. 504–505). A sus ojos, el ideario y las implicancias prácticas de la Revolución Francesa no lograron tomar cuerpo en los países del Sur de Europa, como España e Italia, justamente porque estos países no habían abrazado antes el Protestantismo: “Napoleón fue tan poco capaz de forzar a España a la libertad como Felipe II lo había sido de forzar a Holanda a la servidumbre” (1970b, p. 535). La Reforma, que Hegel describe como “el sol que todo lo transfigura” (1970b, p. 491), emana del principio de la libertad; surge de la incorporación de ese principio al ámbito específico del pensamiento. La tesis que más que ninguna otra hace del cristianismo la “religión absoluta”, es decir, la forma más acabada de la cosmovisión del pensar figurativo y metafórico propio de la religión, es para Hegel, según se adelantó, la de la Encarnación de Cristo. En el discurso simbólico de la religión, la tesis que Dios se hace hombre significa que el hombre es sagrado. La noción de que cada ser humano tiene en cuanto tal un valor y una dignidad infinitas es para Hegel un principio teórico de una importancia inmensa, ya que contiene el fundamento que debe vertebrar todas las relaciones humanas y, con ellas, el orden jurídico, económico y estatal. Resulta ahora más fácil entender aquella afirmación de Hegel mencionada más arriba que la revolución política no puede ocurrir si no hay antes una reforma del ánimo: esta reforma es, en primer lugar, la de la religión en general, en cuanto que, mediante la idea cristiana de la Encarnación de Dios, llega a declarar, siglos antes de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” por la Asamblea Nacional Constituyente en la Revolución Francesa, el carácter sagrado de cada ser humano independientemente de su origen, clase social o nación.

Si bien la cosmovisión específica de la religión es un peldaño necesario en el proceso de autoconocimiento del sujeto humano, para Hegel es recién el pensamiento inferencial de la filosofía el que permite interpretar el universo de modo que su comprensión contenga explícitamente la autocomprensión de la subjetividad humana como autónoma. Un lugar común de la autocomprensión cultural de los países anglosajones ha sido vincular la tradición democrática en el plano político con el empirismo en los planos científico y filosófico. En efecto, autores como, por ejemplo, Bertrand Russell, Gilbert Ryle o Karl Popper buscaron fundamentar el supuesto vínculo entre empirismo y democracia, así como, en contrapartida, el supuesto vínculo entre la tradición racionalista continental y una propensión al autoritarismo y a las formas estatales antiliberales. En forma diametralmente opuesta a esta lectura, Hegel considera que es justamente la autoconcepción de la racionalidad humana como de suyo formal y la correlativa concepción del mundo como un ámbito extrínseco que se le impone a la razón subjetiva como un hecho bruto a través de sus impresiones sensibles lo que favorece un deficiente conocimiento de la propia dignidad y libertad del sujeto humano y, en esa medida, lo que ofrece la condición de posibilidad para formas de organización social y política que no respetan esa dignidad y libertad.

El principal problema que plantea la libertad desde un punto de vista filosófico radica en el conflicto entre el concepto de causa absoluta o incausada y el de necesidad o determinismo que rige las relaciones de las cosas del universo físico. ¿Cómo podrían las acciones humanas resultar de una causa que las provoca enteramente a partir de sí, sin ser ella misma efecto de

una causa anterior? Semejante causa debería estar fuera del plexo de relaciones causales, dado que, de lo contrario, ella sería a su vez efecto de una causa y, por tanto, estaría determinada por ella a obrar como lo hace, pero, a pesar de esto, debería al mismo tiempo formar parte también de ese plexo para poder causar efectos al interior de él. Kant expuso de manera concisa este problema en la *Crítica de la razón pura* bajo la forma de la tercera de las antinomias de la razón pura (Kant, 1998, pp. 548–554 [KrV, A 444–451/B 472–479]). El modo tradicional como a lo largo de los siglos se ha intentado defender la tesis de la libertad humana en un mundo de cosas regidas exhaustivamente por la causalidad ha sido apelando a alguna forma de dualismo ontológico: el sujeto humano estaría en condiciones de iniciar una serie causal completamente nueva e impredecible dentro del conjunto total de procesos causales, porque no sería él mismo una cosa más entre las cosas que componen ese conjunto, sino una entidad perteneciente a otro dominio ontológico específicamente diferente, a saber: por así llamarlo, al "mundo de los espíritus". Sin embargo, aun perteneciendo a otro universo, el sujeto humano debería, no obstante, estar vinculado también a este universo físico, pues si no lo estuviera no podría influir de modo alguno en él. Cómo concebir una constitución ontológica tan curiosa ha sido desde siempre el talón de Aquiles de los defensores de la libertad personal. Para salvar la libertad, hasta el propio Kant no tuvo más remedio que recurrir a una forma *sui generis* de dualismo, a saber: a la de fenómeno y cosa en sí, según la cual el sujeto, en cuanto sujeto empírico, está determinado en su acción como el resto de las cosas empíricas, pero podría ser libre en cuanto cosa en sí o noúmeno (Kant, 1998, p. 621 [KrV, A 533/B 561], 629–630 [KrV, A 543–544/B 571–572]). El dualismo ontológico –incluso el kantiano– parece, sin embargo, ajeno al *Zeitgeist* contemporáneo. La concepción de la conciencia como un átomo anímico, tal como lo denominó Nietzsche (Nietzsche, 1988, pp. 26–27 [§12]), es decir, como la unidad ontológica mínima de un universo enteramente diferente del universo físico que evidentemente habitamos, no parece, en efecto, poder ser conciliada con la cosmovisión de las ciencias naturales, la cual parece compaginarse mejor con un monismo materialista o fisicalista.

En este paisaje filosófico, el idealismo absoluto de Hegel viene a ofrecer una consistente alternativa al empirismo. Para Hegel, el contenido de las acciones humanas es siempre una determinación *de* las propias acciones, no una cosa que actúa *sobre* ellas otorgándoles su determinación, es decir, determinándolas. Es, pues, el contenido mismo de la acción y no el mero hecho de que la acción tenga un contenido lo que puede ser acorde o contrario a la libertad. A ojos de Hegel, la verdadera coacción sobre el individuo tiene lugar únicamente en el plano del contenido o determinidad de sus acciones y no por el solo hecho de que ellas sean acciones. Como tales, estas están integradas siempre en el conjunto total de eventos del universo físico, es decir, están vinculadas causalmente con las acciones de todos los otros entes del mundo. La circunstancia de que cada individuo forme necesariamente parte de una totalidad dentro de la cual interactúa con los demás agentes, sean estos conscientes o inconscientes, no debe ser el núcleo a partir del cual se elabora una teoría de la libertad. La verdadera libertad no reside para Hegel, como lo hace para la teoría liberal clásica, en la ausencia de obstáculos para la acción del individuo, sin consideración de cuáles sean las motivaciones materiales de esa acción. El fin

último de la interacción social no debe ser la satisfacción de las necesidades de cada individuo, sino el efectivo ejercicio de su capacidad de elegir sus propias determinaciones. En esta medida, es la ignorancia o conciencia deficiente de que la esencia del agente humano es su capacidad de autodeterminación y autonomía lo que constituye la fuente última de toda servidumbre en los planos social, económico y político.

4. Individuo, sociedad y Estado en la teoría política de Hegel

Como se expuso en el primer apartado de este artículo, no pocas veces ha sido dirigida contra Hegel la crítica que en su concepción de la sociedad y el Estado los individuos son considerados como entidades sin valor y dignidad propias. Sin embargo, Hegel le otorga al individuo un rol fundamental y fundacional: su valor es "absoluto" y, en esa medida, debe constituir el principio rector de la constitución de todo el edificio social y estatal. La fuente de ese valor y dignidad no es sino la libertad. A diferencia de las cosas inanimadas y de los animales, el agente humano puede elegir sus propias determinaciones; estas no lo determinan a ser forzosamente tal o cual ente particular, sino que el ser humano puede decidir negar parcialmente las determinaciones que recibe de la Naturaleza, adoptar nuevas y de ese modo darse a partir de sí una segunda naturaleza –o incluso, eventualmente, negar todas sus determinaciones de una vez mediante el suicidio (Hegel, 1970a, p. 51 [§5 Zus.]). Es justamente la libertad de autodeterminación lo que Hegel considera "infinito" y "divino" en el ser humano (Hegel, 2009, p. 38 [§14], pp. 41–42 [§§21–22]). Esa libertad debe ser, pues, el fundamento último de la vida social y la organización estatal. El Estado es "divino", solo en la medida en que tiene como principio de su estructuración interna y como su objetivo principal promover y hacer en todo momento posible la autonomía de sus miembros:

> La idea del Estado de la época moderna tiene la peculiaridad de que el Estado es la realización de la libertad no según el antojo subjetivo, sino según el concepto de la voluntad, es decir, según la universalidad y divinidad [*Göttlichkeit*] de la misma. [...] La esencia del nuevo Estado es que lo universal esté enlazado con la completa libertad de la particularidad y con el bienestar de los individuos; que, por tanto, el interés de la familia y de la sociedad civil debe concentrarse en el Estado, pero que, sin embargo, la universalidad de la meta no puede progresar sin el propio saber y querer de la particularidad, la cual tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene, pues, que estar activado [*betätigt sein*], pero, por otro lado, la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. (Hegel, 1970a, p. 407 [§260 Zus.]).

La libertad como capacidad de autodeterminación no implica, sin embargo, que la meta del obrar deba ser entonces que cada individuo haga lo que quiera. En este punto, Hegel se distancia de la concepción liberal sobre la libertad individual, la vida económica y el Estado. El diagnóstico de Hegel es que si el ser humano toma como criterio de cada una de sus acciones el ejercicio mismo como tal de la capacidad de elección –Hegel llama a esto "arbitrio" [*Willkür*] y lo diferencia específicamente de la verdadera libertad [*Freiheit*] (Hegel, 1992, p. 474 [Enz §477]; 2009, pp.

38–39 [§§15–17])–, el resultado paradójico es que lo que logra no es la libertad de todos, sino el caos de la colisión de los intereses particulares y la injusta concentración de recursos y poder en unos pocos individuos. El Estado es justamente la instancia que debe evitar que eso suceda; el sentido mismo del Estado es garantizar que *todos y cada uno* de los individuos que conforman la sociedad se convierta en un agente autónomo y pueda ejercer su capacidad de autodeterminación. En su teoría política, Hegel asume, pues, la idea principal de la teoría política liberal, pero precisamente para que esta idea sea efectivamente realizable y no permanezca un *desideratum*, un mero deber-ser, considera necesario corregir la tesis del "Estado mínimo", otorgándole al Estado una entidad más sólida, con una función más activa en la organización y gerencia de la vida económica y social de los individuos.

Cuando el criterio para la toma de decisiones es la libertad misma de tomarlas, la satisfacción de los deseos particulares de los individuos es lo que en la práctica se convierte en la meta material de sus acciones. La sociedad civil es el conjunto de individuos en la medida en que se interrelacionan para satisfacer sus necesidades y deseos privados. Pero la búsqueda del propio provecho y satisfacción individual, aunque contribuye *de facto* a la satisfacción del provecho y necesidades de los demás, conlleva por su propia naturaleza a conflictos de intereses y desequilibrios. La lógica del máximo provecho propio que rige la interrelación de los individuos en el marco de la sociedad civil no garantiza de suyo la satisfacción de las necesidades de todos los individuos que la conforman. Abandonado a sí mismo, el mercado, que es la dinámica de las relaciones interpersonales en la sociedad civil, propende al surgimiento de desequilibrios, excesos e injusticias (Winfield, 1991, pp. 127–128). Hegel ve en la concentración excesiva de riqueza en manos de unos pocos y la correlativa formación de una clase numerosa de indigentes, la plebe [*Pöbel*], una consecuencia natural de las relaciones sociales en las que los individuos rigen sus acciones por la sola búsqueda de la satisfacción de sus necesidades y deseos (Hegel, 2009, pp. 193–194 [§§243–245]). Si bien el mercado, como argumenta la teoría económica y política liberal, genera por su propia dinámica un cierto equilibrio y orden económico y social, Hegel considera que ese orden, por el carácter meramente formal de su génesis, no garantiza como tal que cada uno de los individuos que componen la sociedad acceda a los bienes necesarios –alimento, vivienda, salud, educación, cultura, etc.– para convertirse en un sujeto autónomo, es decir, para actualizar su esencia. Para lograr esto, las elecciones de los individuos *no* pueden orientarse exclusivamente por el interés de satisfacer sus necesidades y deseos privados, sino que deben también regirse por principios universales cuyo objetivo sea promover y asegurar la realización de la libertad de autodeterminación y autonomía de cada miembro de la sociedad. Esos principios universales no son sino las leyes y reglamentaciones del Estado, mediante las cuales, entre otras cosas, se regula la conducta de los individuos en el comercio y los negocios, se garantiza la educación a través de la implementación de la escolaridad obligatoria y se promueve la salud y el bienestar social (Luther, 2009, pp. 231–232).

La concepción liberal del Estado tiene a reducirlo a la sociedad civil. A ojos de Hegel, por el contrario, el Estado es una instancia con una especificidad propia: su sentido es la búsqueda del bien común como tal. El bien común no resulta necesariamente de la suma total de las acciones de los individuos destinadas a lograr su respectivo bien privado; precisamente por

esto, el bien común debe ser un objetivo en sí mismo y debe haber una entidad específica que lo tenga como su meta. Pero esto no significa que el individuo deba por ello desaparecer bajo el Estado y sus intereses puedan ser desatendidos o negados por este. El Estado, tal como Hegel lo entiende, debe mediar entre lo particular y lo universal, entre el individuo y la sociedad, asumiendo en sí a ambos. En las sociedades pre-modernas, la comunidad no solo es lo primero –como lo es también, según Hegel, el Estado– sino que es, en rigor, lo único. El concepto universal de persona libre, la cual es como tal sujeto de derechos, está ausente en el mundo pre-moderno; en forma correlativa, el individuo no es reconocido allí en su individualidad por la organización social y política. En la sociedad moderna, en cambio, es la organización social y política misma la que está vertebrada en su propia estructura por el individuo que es por esencia libre y autónomo, individuo al cual, en esa medida, ella manifiesta y realiza. El individuo del que parten en la Edad Moderna Hobbes y Locke y, con ellos, la entera teoría liberal clásica, es para Hegel, sin embargo, una abstracción, el resultado de la absolutización de su particularidad contra el momento universal de la sociedad. Para Hegel, la individualidad es ontológicamente correlativa a la sociedad y el Estado. El ser humano no solo necesita de la vida en sociedad para cubrir sus necesidades básicas, desarrollar sus facultades y satisfacer sus distintos deseos, sino que deviene un individuo autónomo en la precisa medida en que se relaciona con otros seres humanos que lo reconocen como tal y a los que él también reconoce como iguales a sí. El individuo no es, pues, un punto de partida que pueda ser presupuesto de modo absoluto: en rigor, él mismo se va constituyendo como tal en la interacción social, mediante relaciones de mutuo reconocimiento. La eticidad antigua, que Hegel asume de hecho en su propia teoría política, debe ser, por su parte, corregida y complementada por el principio moderno de la individualidad (Neuhouser, 2000, pp. 34–35). La nueva eticidad que Hegel propone apunta a la reconciliación del individuo con la sociedad, pero también a la de la sociedad con el individuo.

> [E]n el cumplimiento del deber, el *individuo* [*Individuum*] debe encontrar al mismo tiempo, de alguna manera, su propio interés, su satisfacción y su provecho[.] [...] El interés particular no debe en verdad ser dejado de lado ni mucho menos oprimido, sino que debe ser puesto en concordancia con lo universal; de ese modo, son conservados tanto el interés particular como lo universal. El *individuo* [*Individuum*], súbdito desde el punto de vista de sus deberes, encuentra como ciudadano, al cumplir con ellos, la protección de su persona y de su propiedad, la consideración de su bienestar particular y la satisfacción de su esencia sustancial[.] (Hegel, 2009, pp. 209–210 [§261 Anm.]) [NB: Las cursivas son nuestras, H.F.].

Referencias

Adorno, T. W. (1986) (GS 10) Stichworte. En, R. Tiedemann (Ed.), *Adorno. Gesammelte Schriften*, vol. 10 (pp. 595–798). Suhrkamp.

Cassirer, E. (1946). *The Myth of the State*. Yale University Press.

Feuerbach, L. (2006). Das Wesen des Christentums. En, W. Schuffenhauer y W. Harich (Eds.). *Feuerbach. Gesammelte Werke*, vol. 5 (pp. 1–454). Akademie Verlag.

Goodfield, E. (2017). Negating Negation. A Century of Revision in the Reception of Hegel´s Political Philosophy. *History of Political Thought*, *38*(2), 295–322.

Grattan-Guinness, I. (1992). Russell and Karl Popper: Their Personal Contacts. *Russell: the Journal of Bertrand Russell Studies, 12*(1), 3–18. https://doi.org/10.15173/russell.v12i1.1815

Haym, R. (1857). *Hegel und seine Zeit*. Gaertner.

Hegel, G. W. F. (1970a) (TWA 7). Grundlinien der Philosophie des Rechts. En, E. Moldenhauer y K. M. Michel (Eds.). *Hegel. Werke in 20 Bänden*, vol. 7 (pp. 11–512). Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1970b) (TWA 12). Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. En, E. Moldenhauer y K. M. Michel (Eds.). *Hegel. Werke in 20 Bänden*, vol. 12 (pp. 11–540). Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1970c) (TWA 16). Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. En, E. Moldenhauer y K. M. Michel (Eds.). *Hegel. Werke in 20 Bänden*, vol. 16 (pp. 11–442). Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1992) (GW 20). Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). En, W. Bonsiepen y H.-Ch. Lucas (Eds.). *Hegel. Gesammelte Werke*, vol. 20. Meiner.

Hegel, G. W. F. (2009) (GW 14.1). Grundlinien der Philosophie des Rechts. En, K. Grotsch y E. Weisser-Lohmann. *Hegel. Gesammelte Werke*, vol. 14.1. Meiner.

Hegel, G. W. F. (2011) (GW 25.2). Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Nachschrift zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/28 und sekundäre Überlieferung. En, Ch. J. Bauer (Ed.). *Hegel. Gesammelte Werke*, vol. 25.2. Meiner.

Hobhouse, L. T. (1918). *The Metaphysical Theory of the State*. George Allen & Unwin.

Hook, S. (1936). *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Developmentof Karl Marx*. Reynal & Hitchcock.

Hook, S. (1965). Hegel Rehabilitated? *Encounter*, 24(1), 53–58.

Hürstel, S. (2010). *Au nom de Hegel. Les juristes néo-hégéliens et la philosophie du droit de la République de Weimar au Troisième Reich*. Presses universitaires de Rennes.

Internationaler Militärgerichtshof Nürnberg (Ed.) (1994). *Der Nürnberger Prozess gegen die Hauptkriegsverbrecher vom 14. November 1945 bis 01. Oktober 1946*. Vol. 5. Delphin.

Jouanjan, O. (1997). Les fossoyeurs de Hegel. Rénovation allemande du droit et néo-hégélianisme sous le IIIe Reich. *Droits: Revue française de théorie juridique*, 25, 121–133.

Jouanjan, O. (2002). Communauté, race et rénovation allemande du droit. Karl Larenz, ou les errements de l'hégélianisme juridique sous le Troisième Reich. En, C. Colliot-Thélène y J.-F. Kervégan (Eds.). *De la société à la sociologie* (pp. 183–221). ENS Éditions.

Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner.

Kiesewetter, H. (1974). *Von Hegel zu Hitler. Eine Analyse der Hegelschen Machtstaatsideologie und der politischen Wirkungsgeschichte des Rechtshegelianismus*. Hoffmann und Campe.

Kiesewetter, H. (1995). *Von Hegel zu Hitler. Die Verwirklichung einer totalitären Machtstaatstheorie in Deutschland (1815–1945)*. 2. völlig veränderte und erweiterte Auflage. Lang.

Luther, T. (2009). *Hegels Critique of Modernity: Reconciling Individual Freedom and the Community*. Lexington Books.

Maritain, J. (1936). *Humanisme intégral*. Aubier.

Maritain, J. (1951). *Man and the State*. The University of Chicago Press.

Marx, K. (1981) (MEW 1). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. En, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Ed.), *Marx & Engels. Werke*, vol. 1 (pp. 202–333). Dietz.

Neuhouser, F. (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Yale University Press.

Nicolin, G. (Ed.) (1970). *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Meiner.

Nietzsche, F. (1988) (KSA 5). Jenseits von Gut und Böse. En, G. Colli y M. Montinari (Eds.). *Nietzsche. Kritische Studienausgabe*, vol. 5 (pp. 9–243). dtv/de Gruyter.

Popper, K. R. (1945). *The open society and its enemies*, vol. II: *The high tide of prophecy: Hegel, Marx, and the aftermath*. Routledge.

Popper, K. R. (1994). *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*. Piper.

Sabine, G. H. (1932). Hegel's Political Philosophy. *The Philosophical Review*, 41(3), 261–282.

Sabine, G. H. (1937). *A History of Political Theory*. Oxford University Press.

Stewart, J. (2018). *Hegel's Interpretation of the Religions of the World: The Logic of the Gods*. Oxford University Press.

Tallentyre, S. G. (1906). *The Friends of Voltaire*. Smith, Elther & co.

Winfield, R. D. (1991). *Freedom and Modernity*. State University of New York Press.

AUTOR

Héctor Ferreiro. Doctor en Filosofía por la Universidad Humboldt de Berlín. Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Ha realizado estancias de investigación posdoctoral en la Universidad Técnica de Berlín, la Universidad de Chicago, la Universidad de Heidelberg y la Universidad de Hagen.

La economía de la sociedad civil y la formación del sujeto civil. *Lineamientos de la Filosofía del derecho, §§187-200*

The Economy of Civil Society and the Formation of the Civil Subject. Outlines of the Philosophy of Right, §§187-200

Friedrike Schick



RESUMEN

Con el §187 de los *Lineamientos de la Filosofía del Derecho*, Hegel abre un tema también importante para comprender las sociedades capitalistas contemporáneas: ¿Cómo cambia la subjetividad humana, ¿cómo se forma bajo la dirección de una forma social de relación jurídicamente se rige por los principios del individuo privado y de la propiedad y está determinada económicamente por la producción de bienes? Hegel constata una relación dialéctica característica entre los fines de los individuos por un lado y los medios disponibles para ellos en la forma de su propiedad o no-propiedad respectiva. Mientras que estos medios y, por tanto, las relaciones económicas con otros sujetos, desde un punto de vista subjetivo, sólo tienen la posición de medios para sus propios fines privados, a la inversa, el uso de estos medios en las relaciones sociales convierte al individuo en portador de una función de un contexto social, Hegel lo describe como "fin objetivo", en la medida en que no existe como un fin perseguido conscientemente, sino como un sistema de dependencia mutua de los sujetos privados entre sí. Este escrito investiga esta relación dialéctica con la ayuda de tres preguntas específicas, a saber: ¿Cómo se aplica esta relación en primer lugar al campo de las necesidades humanas, en segundo lugar al campo del trabajo humano y en tercer lugar a la riqueza y la pobreza en las sociedades burguesas? El escrito viene, en parte con Hegel, en parte yendo más allá de él, a la conclusión de que, con todo el desarrollo de las necesidades, con todo el progreso técnico en la producción y con todo el crecimiento de los activos que produce el "sistema de las necesidades", no tenemos frente a nosotros una historia exitosa de la libertad humana para todos.

Palabras clave: sociedad civil; sistema de las necesidades; división del trabajo; economía de mercado; educación para la libertad; riqueza

ABSTRACT

In §187 of the Outlines of the Philosophy of Right, Hegel opens up a topic that is also important for understanding contemporary capitalist societies: How does human subjectivity change, how is it formed under the direction of a social form of relationship that is legally governed by the principles of the private individual and property and economically determined by the production of goods? Hegel notes a characteristic dialectical relationship between the ends of individuals on the one hand and the means available to them in the form of their respective property or non-property. While these means and thus economic relations with other subjects, from a subjective point of view, only have the position of means to their own private ends, conversely, the use of these means in social relations makes the individual the bearer of a function of a social context, insofar as it does not exist as a consciously pursued end, but as a system of mutual dependence of private subjects on each other. This paper investigates this dialectical relationship with the help of three specific questions, namely: How does this relationship apply firstly to the field of human needs, secondly to the field of human labor, and thirdly to wealth and poverty in bourgeois societies? The paper comes, partly with Hegel, partly going beyond him, to the conclusion that, with all the development of needs, with all the technical progress in production and with all the growth of assets that the "system of needs" produces, we do not have before us a success story of human freedom for all.

Keywords: civil society; system of needs; division of labor; market economy; education for freedom; wealth

INFORMACIÓN
http://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.75
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21075
Quito, Ecuador

Enviado: diciebre 05, 2021
Aceptado: enero 09, 2021
Publicado: enero 14, 2022
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed





AUTORA

Friedrike Schick
Eberhard-Karls-Universität Tübingen - Alemania
friederike.schick@uni-tuebingen.de

Conflicto de intereses
La autora declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
Me gustaría agradecer a la editorial Königshausen und Neumann por su amable autorización para publicar la traducción del ensayo original contenido en: Braune, A., Chotas, J., Vieweg, K. y Zander, F. (eds.) (2013) Freiheit und Bildung bei Hegel, Würzburg.
Nota
Una primera versión de esta contribución se publicó en: A. Braune, J. Chotaš, K. Vieweg y F. Zander (eds.). Freiheit und Bildung bei Hegel. Königshausen und Neumann, 2013, pp. 173- 188. El presente artículo es una versión modificada y ha sido traducido por Pablo Pulgar Moya.

PUBLISHER



1. Introducción

Cuando se piensa en "formación [Bildung] y sociedad civil", se piensa primero en las instituciones de formación [Ausbildung] escolar, profesional y académica, pero la conexión examinada en los *Lineamientos de la Filosofía del derecho* de Hegel debe pensarse de forma más general. Formación no aparece aquí como el epónimo subsistema especial de la sociedad burguesa, sino esta misma sociedad como sistema de formación de la subjetividad. Esta conexión se anticipa en la introducción (GW 14.1, §20) y se convierte explícitamente en el tema en el §187, cuyo texto principal dice:

> Como ciudadanos de este estado, los individuos son *personas privadas* que tienen como fin su propio interés. Dado que este fin está mediado por lo universal, que *se les apaere así* como un *medio,* sólo puede ser alcanzado por ellos en la medida en que ellos mismos determinan su conocimiento, voluntad y acción de manera general y se convierten en un *eslabón de la* cadena de esta *conexión.* El interés de la idea en esto, que no reside en la conciencia de estos miembros de la sociedad civil como tal, es el *proceso de* elevar la singularidad y la naturalidad de ellos, a través de la necesidad natural [Naturnothwendigkeit] así como de la arbitrariedad de las necesidades [Willkühr der Bedürfnisse], a la *libertad formal y a la generalidad formal del conocimiento y de la voluntad*, de *formar* la subjetividad en su particularidad (GW 14.1, §187, p. 162).

Con referencia a este párrafo y a las primeras realizaciones concretas de la conexión generalmente concebida en él en el "Sistema de las necesidades", la siguiente contribución persigue tres cuestiones: 1. ¿De qué tipo de *formación* habla aquí Hegel? 2. ¿en qué sentido esta formación que la sociedad civil proporciona a sus ciudadanos es una formación para la *libertad,* y 3. ¿qué restricción se expresa en el hecho de que la libertad alcanzada en ella es apostrofada por Hegel más de cerca que la libertad meramente *formal*?

El siguiente intento de respuesta se divide en tres pasos: En un primer paso, esboza en el §187 el punto de partida y la tesis general de Hegel sobre la conexión entre sociedad burguesa y formación. En un segundo paso, sigo las tres etapas del tratamiento del propio sistema de las necesidades desde el punto de vista orientador de las tres preguntas mencionadas. Aquí se tratará de ver cómo en la naturaleza de la formación de la voluntad de la libertad formal se incorpora en las "necesidades y satisfacción" (§§190-195), en "el tipo de trabajo" (§§196-198) y, finalmente, en el "patrimonio" [Vermögen] (limitada a los §§199-200; la doctrina de Hegel sobre los patrimonios, que requería su propia consideración detallada, queda excluida). En un tercer paso, los resultados encontrados hasta ese momento se resumen en un breve resumen. La limitación a los parágrafos 187-200 corresponde a la limitación de contenido al análisis de la economía del particular como tal; no se consideran las instituciones dedicadas a aspectos del bien común, es decir, la administración de justicia, la administración pública y las corporaciones.

2. El punto de partida y el objetivo del §187

El §187 diagnostica un peculiar quiasmo de fin y medios: lo que, desde el punto de vista del sujeto individual, es el fin último del dejarse-llevar [Sicheinlassen] en la relación social con sus iguales -es decir, la realización de sus intereses personales- es, desde el punto de vista de "la idea", el medio para formar al sujeto. Lo que, por el contrario, aparece desde el punto de vista del sujeto individual como el medio para realizar este propósito suyo es, en verdad o sub specie de la idea, el fin objetivo: formar la particularidad de la subjetividad en la libertad formal.

Este quiasmo de fin y medios, si nos atenemos al §187, está evidentemente relacionado con el marco específico en el que se sitúa el discurso social dentro de la sociedad burguesa: Los miembros de la sociedad burguesa, los actores del sistema de las necesidades, se enfrentan como *particulares*. Esto distingue sus relaciones, las de la economía de mercado, de las relaciones intrafamiliares y recuerda las disposiciones básicas del derecho abstracto.

Ser ciudadano de este Estado significa ante todo: ser una persona privada. Esta primera definición ya contiene las implicaciones de la relación jurídica de las personas en tanto que personas, tal como se desarrolla en la primera parte de los *Lineamientos*, a saber, la propiedad y el contrato. Esto incluye una demarcación en dos partes: ningún ciudadano se reduce *por definición política* a ser un órgano de realización del interés de otro. Por otro lado, se excluye la forma de cooperación según un plan general conocido y aprobado por los participantes. La forma de relación entre las personas se determina así como la de "Do, ut des"–la forma de relación de los socios contractuales libres, cada uno de los cuales sólo tiene que renunciar a la suya si, como sujeto que calcula para sí mismo, espera algo de ella.

Es interesante que lo universal se exprese aquí como el *fundamento* del fin que tienen los individuos como personas privadas. ¿Cómo son los individuos personas privadas? La frase lo dice: son "como ciudadanos de este Estado". Un individuo que forma, persigue y realiza intereses especiales no constituye como tal una persona privada. En otras palabras, la persona privada no es una categoría antropológica, sino institucional, teórico-estatal. En este punto, estoy de acuerdo con Norbert Waszek, quien señala que las caracterizaciones "interés propio" y "egoísmo" no son acuñadas antropológicamente ni psicológicamente por Hegel en este momento: "Según Hegel, el 'interés propio' es una característica que corresponde a una abstracción institucionalizada: la 'sociedad civil', que es, a su vez, definida históricamente, un 'logro del mundo moderno'" (Waszek, 1988, p. 147).

Si la base se da en las disposiciones marco de la ley abstracta, la primera frase del §187 no se agota al mismo tiempo en la repetición de determinaciones de la primera parte de los *Lineamientos*. En esta proposición, el individuo es un sujeto no sólo en sentido gramatical, y el propósito mediado a través de lo universal se afirma, sin embargo, como uno que el propio individuo tiene. Lo que, visto desde un lado, no es uno de sus intereses particulares, sino una configuración institucional de la forma en que debe perseguir cualquier interés particular, se traduce directamente, visto desde este lado, en el punto de vista general desde el que el individuo burgués persigue a su vez sus intereses. Si la definición de la persona privada contiene la autorización del individuo para actuar como administrador de sus intereses, entonces corresponde al punto de vista práctico

elemental del individuo hacer uso de este derecho y tomar la forma prescrita como la forma de la actividad de su interés, como la forma en que persigue sus intereses, cualesquiera que sean. Ya no se trata de las formas jurídicas de la persona y la propiedad per se, sino de la cuestión de cómo esta forma es llenada con la vida por los individuos que ejercen estas formas jurídicas como una manera de perseguir sus intereses.

Siempre que sea así, la búsqueda del interés se convierte en la incorporación de lo universal a la particularidad activa de la voluntad individual, es decir, en la forma específica en que lo universal aparece al individuo como el medio para llegar a lo suyo, mientras que este universal ha de mostrarse como el fin efectivo precisamente en su uso. Esta es la tesis general en el §187–y al mismo tiempo la indicación de dirección para el siguiente pasaje.

3. La sociedad civil como sistema de las necesidades forma a sus miembros

El hecho de que Hegel llame a la economía de mercado "sistema de las necesidades" indica una ubicación teórica en el sistema de la eticidad: Estamos entrando en una esfera en la que la autorreferencia, la intersubjetividad y la universalidad se entrelazan en la producción, la adquisición y el uso de bienes útiles. Por lo tanto, es obvio nombrar *las necesidades* como el elemento que marca el tono de esta esfera. Al mismo tiempo, ya sabemos que los portadores de necesidades se definen aquí más estrechamente como personas privadas, propietarios, que actúan como tales. El hecho de que sus acciones interrelacionadas se combinen para formar un *sistema* expresa que la referencia práctica representa un contexto global funcional en el que el conjunto se reproduce a través de las acciones del individuo. El modus operandi de esta traducción de la acción autorreferencial -la acción de humanos como personas privadas- en la reproducción de la sociedad de personas privadas es resumido por Hegel al principio así:

> [El interés particular tiene aquí la forma de] necesidades subjetivas [...], que alcanzan su objetividad, es decir, la *satisfacción* a través de los medios α) de las cosas externas, que ahora son también *propiedad* y producto de otras necesidades y *voluntades,* y a través de la actividad y el trabajo como lo mediador entre ambas partes (GW 14.1, § 189, p. 165).

Que las necesidades subjetivas tengan su objeto, el medio inmediato de su satisfacción, en la forma social particular de la *propiedad ajena,* permite concluir cuál es la finalidad más próxima de la "actividad y el trabajo" mediante los cuales el sujeto se pone en posesión de los objetos de sus necesidades. Esta actividad y trabajo no sólo se caracteriza por ser la elaboración de una cosa adecuada para la satisfacción de una necesidad subjetiva –también es eso, pero no entra en ello. Tampoco se caracteriza suficientemente por el hecho de que esta actividad sea la elaboración de una cosa que su propio productor no puede utilizar, pero que otro sí puede; también es eso, pero tampoco se funde en ello. Ahora esta actividad es esencialmente el medio de inducir a otros sujetos, sin dejar de reconocerlos como personas, a dejar que su actividad y su trabajo sean trabajo para mí, a transferirme el producto, que es objeto de *mi* necesidad pero de *su* propiedad. Este medio sólo puede ser mi actividad y trabajo bajo la condición de la propiedad,

en la medida en que crea a la inversa para la necesidad de otras personas y sabe presentar o elaborar una oferta suficientemente atractiva para la libre voluntad de otros sujetos. Por el contrario, las necesidades subjetivas de los demás no es ya la razón de que le proporcione los medios objetivos para su satisfacción. Sus necesidades son para mí el punto de partida, la palanca para apropiarse de su trabajo o del producto de su trabajo.

En esta "relación con las necesidades y el libre albedrío de los otros" (GW 14.1, § 189, p. 165), Hegel ve la *universalidad* en acción, que da al sistema de las necesidades la caracterización de no ser todavía un sistema de la razón como razón, sino del entendimiento.

El modo en que la universalidad se afirma en esta relación, el modo en que la universalidad formal del conocimiento y la voluntad, el modo en que la libertad formal se forma en ella, debe rastrearse ahora más de cerca en los tres momentos de la conexión social así esbozados, en la naturaleza y el desarrollo de la *necesidad, en* el carácter específico del *trabajo* y en la categoría de *patrimonio* [*Vermögen*]*:*

a) "La naturaleza de la necesidad y la satisfacción" (§§ 190-195)

Hegel comienza aquí de manera muy general; el marco de condiciones sociales específicas establecidas por las formas jurídicas de la persona y la propiedad ni siquiera se mencionan al principio. Más bien, la consideración de las necesidades comienza con una comparación humano-animal conocida en la historia de la teoría, que encontramos de forma similar, por ejemplo, en el estudio de Kant *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* de 1786 (Kant, 1968, p. 111 y s.): A diferencia de los animales, los seres humanos son lanzados al mundo por la naturaleza con necesidades, para cuya satisfacción deben subsumir activamente su entorno. Pero, a diferencia de los animales, las necesidades humanas y las formas de satisfacerlas no se limitan a un entorno fijo y específico de la especie. Surgen nuevas necesidades, y no hay un límite fijo para esta aparición. A partir de las necesidades existentes, mediante la diferenciación y abstracción de los aspectos o determinaciones individuales y mediante la fijación de dichas determinaciones abstraídas, se forman necesidades *particularizadas* y en la medida en que *son más abstractas* (GW 14.1, § 190). Las necesidades relativamente simples y sumarias se sustituyen por sistemas de género y especie en los que se desglosan y refinan las necesidades, sus objetos y las formas de satisfacerlas. Hegel lo ilustra con el siguiente ejemplo:

> Hércules tenía una piel de león para vestirse; esta es una forma sencilla de satisfacción. La reflexión rompe esta simple necesidad y la divide en muchas partes; cada parte individual del cuerpo recibe una vestimenta especial según su particularidad, la cabeza, el cuello, el pie, y así una necesidad concreta se divide en muchas necesidades, y ésta de nuevo en muchas otras. (Hegel 1983, § 93 ad., p. 112)

El hecho de que nos movamos en el campo específico de la economía de mercado viene indicado, por supuesto, por el hecho de que Hegel ve la diversificación y el refinamiento yendo hacia *el infinito,* es decir, como un movimiento en el que cada nivel alcanzado aparece al mismo tiempo

como un nivel a superar. El que la posibilidad de un mayor desarrollo tienda siempre a la realidad requiere aquí una razón de explicación que no reside ya en el carácter específicamente humano de las necesidades, sino que se hace evidente cuando se tiene en cuenta que la provisión de medios adopta aquí la forma de una competencia entre proveedores por una demanda solvente. Entonces, la creación de diferencias cualitativas y graduales en el producto es un medio económicamente necesario.

El papel de lo social y de la forma específicamente burguesa de la formación de las necesidades y de su objeto se aclara en los siguientes párrafos, en los que ambos son considerados como "*ser* para *otros*" (GW 14.1, § 192, p. 166). Una necesidad es satisfecha por su objeto específico – esto es cierto en general y sin tener en cuenta las formas sociales específicas de producción y distribución. Bajo las condiciones marco de la persona y la propiedad privada, esta relación se encuentra ahora bajo condiciones especiales de validez social tanto de la necesidad como de su objeto. Generados en el punto de partida no como parte de un todo social, sino en "singularización y abstracción" (GW 14.1, § 192, p. 166) – como sólo mi necesidad y sólo tu producto, ambos relacionados con su realización en el otro, pero también separados de él-, ambos deben probarse primero frente a los estándares generales de ¡ser reconocidos" (GW 14.1, § 192, p. 166). Hegel deja la economía política [Staatsökonomie], a "Smith, Say, Ricardo", quienes, según el comentario al §189, ya han logrado encontrar "de la infinita cantidad de particulares [...] los principios simples de la cosa" (GW 14.1, § 192, p. 166), aclarar exactamente en qué consisten estas condiciones de validez social y cuáles son las leyes de su funcionamiento. Hegel ve la conexión más estrecha con los caracteres específicos de la necesidad y su objeto en el § 192 en la *abstracción que debe* observarse tanto en la determinación de las necesidades y su objeto como en la determinación de las relaciones de sujetos entre sí. La cuestión es, sin embargo, si la abstracción, por un lado, y la del otro, deben ser captadas en el mismo sentido o dimensión. Mientras que la abstracción del lado de las necesidades y los bienes es de *particularización*, las relaciones de intercambio de los socios contractuales libres están bajo la condición de la *ecuación universal de* necesidades o bienes. Para aclarar la cuestión del sentido único o doble de la "abstracción" en este punto, hay que remitirse al la teoría del valor desarrollada por Hegel en el §63. En el contexto del "sistema de las necesidades", Hegel se interesa por el efecto que produce la condición de ser reconocido, a saber, la estandarización de necesidades y bienes que corre paralela a la diversificación y, al unísono, la formación de necesidades reflejadas o de segundo nivel: la necesidad de imitar a los demás en el comportamiento de consumo y la necesidad complementaria de distinguirse de los demás en esto (GW 14.1, §193).

Ahora bien, ¿hasta qué punto hay una formación práctica para la libertad en los rasgos registrados hasta ahora? ¿Y cuál es, por otro lado, el también limitado, el único aspecto formal de la misma?

Lo que Hegel subraya positivamente (GW 14.1, §194) es una doble emancipación, a saber, en primer lugar, la emancipación de la naturalidad inmediata y de la dependencia de la naturaleza –lo que objetivamente cuenta como necesidad no está definido simple y concluyentemente por *la naturaleza,* ya sea la naturaleza biológica de especie humana o la naturaleza externa en figura inmediata, sino el humano, que sabe lo que quiere por la vía de la imaginación– y, en segundo

lugar, la emancipación de la forma de la necesidad y su satisfacción de la arbitrariedad *individual* –los deseos y las opiniones prácticas individuales se someten a una prueba de fuego social que les otorga objetividad o no.

Pero esta emancipación tiene también su reverso en el diagnóstico de Hegel: el hombre ya no se comporta según la "voluntad" individual, sino la *universal* y una "necesidad" propia, pero no por ello externa (GW 14.1, §194). ¿Qué significa esto? La combinación práctica de una necesidad con un objeto que le corresponde tiene lugar dependiente de y según leyes del mercado que, si bien sólo llegan a tener efecto real a través de la acción deliberada y autoconsciente de los seres humanos, no son, o no pueden ser, al mismo tiempo objeto o contenido de la planificación autoconsciente; y estas leyes también hacen que sea una cuestión de azar el que los deseos, planes y esfuerzos del sujeto individual alcancen su meta, la meta de este sujeto.

Cuando Hegel afirma en el párrafo siguiente: "Esta liberación es *formal*, en el sentido de que la particularidad de los fines sigue siendo el contenido subyacente" (GW 14.1, § 195, p. 167), entonces, en la línea de la interpretación seguida hasta ahora, la "particularidad de los fines" debe entenderse no sólo en el sentido de simple diferencia cualitativa y diversificación, sino también en el sentido de separación, del peculiar [eigentümlich] carácter doble de la relación de los fines con su contexto social y de su independencia de éste –en ese sentido, pues, en que la particularidad, junto con la universalidad, representa uno de los dos principios de la sociedad burguesa (GW 14.1, §182). A partir de aquí también es posible entender porqué Hegel identifica la tendencia ilimitada de la multiplicación y el refinamiento de las necesidades con una tendencia igualmente ilimitada a la dependencia, los objetos de las necesidades vienen ahora al mundo en forma de propiedad, provista así de un obstáculo social incondicionalmente válido para su apropiación. En este sentido, *el menester* [*Not*] es la sombra del *lujo,* es decir, un "menester que tiene que ver con una materia que ofrece una resistencia infinita, a saber, con medios externos de la manera particular de ser la propiedad de la voluntad libre, que es, por lo tanto, absolutamente dura" (GW 14.1, § 195, p. 168).

Esta constatación difiere, a pesar de ciertas similitudes, de un diagnóstico crítico habitual tanto en la época de Hegel como en la nuestra, que dice: Al tratar de consumir cada vez más, las personas se encadenan a cosas que, vistas con naturalidad, no necesitan, y se convierten así en esclavos (y la naturaleza en víctima) de su consumo. Rousseau se acerca más a este diagnóstico: "En el otro lado [el primer lado es el desarrollo de sus facultades mentales] el ser humano, que antes era libre e independiente, está ahora, por una multitud de nuevas necesidades, sometido, por así decirlo, a toda la naturaleza y, sobre todo, a sus semejantes, a los que se convierte en cierto modo en esclavo, al igual que se convierte en su amo" (Rousseau, 1984, p. 207; Knowles, 2003, p. 267). La conclusión de Hegel difiere de esta crítica principalmente en su énfasis en el papel de la propiedad, que implica una forma de dependencia sui generis. Proporcionar a los demás objetos de sus necesidades está, pues, sujeto a la condición de que sea provechoso para el propietario, y esta condición es tan indiferente a la necesidad [Notwendigkeit] o la urgencia de una necesidad [Bedürfnis] como a soliviantar, al servicio de la multiplicación de la propiedad, necesidades que sus potenciales portadores nunca habrían desarrollado por sí mismos.

Sin el recurso a la forma de la propiedad, la conexión entre el desarrollo de las necesidades y el menester seguiría siendo realmente desconcertante. Ciertamente, se puede decir en general: una vez que el nivel de productividad se establece constante –lo que, como veremos en un momento, no lo es de facto en el sistema de las necesidades–, el crecimiento de las necesidades significa también un crecimiento del gasto. Pero surge la pregunta: ¿por qué los seres humanos, que ya juzgan los objetos de sus necesidades según utilidad y gusto, no ha de juzgar también las necesidades prácticas que la próxima ronda de multiplicación y refinamiento traerá consigo? ¿Por qué han de ser tan exigentes en el lado subjetivo, el de sus necesidades, y tan serviles en el lado objetivo, el de la realización? La respuesta no puede encontrarse en el recurso general a los seres humanos, sus necesidades y los requisitos técnicos de preparación de los objetos de sus necesidades.

b) "El tipo del trabajo" (§§196-198)

La pregunta que nos guía aquí también es: ¿Hasta qué punto hay momentos de formación, de formación para la libertad, en el trabajo tal y como es inherente al sistema de las necesidades? ¿Y cuál es el único aspecto formal de la libertad realizada aquí?

A partir de la determinación de la particularización de las necesidades, Hegel dibuja el cuadro de un trabajo correspondientemente constituido. Esto significa, en primer lugar, en general: los objetos de las necesidades reflexionadas y refinadas presuponen una múltiple formación intencional de la naturaleza. La parte de los objetos naturales encontrados directamente en el círculo de los bienes de consumo disminuye, y entre la materia prima y el producto final hay una compleja secuencia de etapas de procesamiento, "de modo que en su consumo el ser humano se relaciona principalmente con las producciones *humanas*" (GW 14.1, §196, p. 168). En segundo lugar, esto significa la particularización del trabajo mismo, el desarrollo de la división del trabajo, es decir, el análisis práctico de los procesos de trabajo en trabajos parciales individuales, que se convierten en el contenido exclusivo del trabajo de las personas que los realizan (GW 14.1, §198).

El §197 retoma directamente el hilo del tema de la formación: Con y en el trabajo así desarrollado, la subjetividad se forma en aspectos teóricos y prácticos. En términos teóricos, los conocimientos y las ideas individuales se multiplican en cantidad y tipo. La visión prácticamente interesada de los objetos naturales, las sustancias, las propiedades, los procesos descubre nuevas técnicas, nuevos objetos y nuevas propiedades en los viejos objetos familiares, también: nuevas conexiones en ellos. En un nivel más general, Hegel habla de la formación de la subjetividad teórica misma, de las capacidades teóricas del sujeto: su poder de combinación, su rapidez y destreza para conectar y distinguir ideas, en resumen: la "formación del entendimiento en general, por tanto, también del lenguaje" (GW 14.1, §197, p. 168).

En términos prácticos, Hegel afirma la aparición de la necesidad y la habituación al "*empleo* en general". Esta necesidad también nos es familiar hoy en día sin pensarlo mucho: lo que el ser humano (aunque no todos los seres humanos) necesita en la vida en cualquier caso es "un trabajo". Esta relación con el trabajo no es evidente. Es una necesidad que se dirige de

forma muy abstracta hacia el trabajo, que no debe confundirse con la voluntad de dar los pasos necesarios para la producción de un determinado bien para conseguirlo también se llevará a cabo. ¿De dónde viene esta necesidad abstracta? Todo el mundo conoce la razón práctica de una manera u otra. El trabajo que uno necesita, independientemente de su contenido, es el que necesita para poder vivir de su salario, para volver a vivir, tomado "en general", para sobrevivir. Por este lado, el mismo tipo de trabajo que acaba de ser determinado como el desarrollo de la libertad, de la soberanía en la apropiación ideal y práctica de la naturaleza para las necesidades humanas, se muestra como pura dependencia–sólo que esta vez no de la naturaleza, sino de alguien para quien debe valer la pena dejarse trabajar.

Una dualidad similar para el trabajador aparece en la "*limitación de su actividad*", que sigue a la vertiente abstracta del empleo en general. Se trata de una limitación "en parte según la naturaleza del material, pero en parte principalmente según la arbitrariedad de otros". Una cosa es que la formación de un objeto de trabajo dependa de la naturaleza del material y, por lo tanto, también entrena el manejo adecuado del mismo en la práctica. Por otro lado, "según la voluntad de otros" expresa el hecho de que el mismo tipo de trabajo que le hace hábil en lo anterior también acostumbra al trabajador a no determinar él mismo el contenido de su actividad.

Si avanzamos un paso más en el texto hasta la división del trabajo, este doble desarrollo de la libertad y el desarrollo de la dependencia se registra de nuevo en sus consecuencias. Por un lado, Hegel cita la simplificación del trabajo parcial independiente inherente a esta división como la razón por la que el trabajo se vuelve más productivo –especializado en la secuencia más simple de pasos de trabajo, el trabajador producirá una mayor cantidad en la misma cantidad de tiempo– y también como la base o posibilitante del uso de máquinas –reducido a la naturaleza de pasos individuales mecánicos, el proceso de trabajo también puede ser literalmente mecanizado. En ambos puntos, Hegel conecta aquí en lo esencial con el primer capítulo de *La riqueza de las naciones* (Smith, 2009, p. 9-15).

Por otra parte, esta misma simplificación del trabajo "completa" "la *dependencia* y la *interrelación de* los seres humanos para la satisfacción de otras necesidades hasta el punto de la completa necesidad" (GW 14.1, §198, p. 169). El punto exacto en el que se encuentra la culminación se expresa claramente en las notas de la *Lecciones de Heidelberg* de 1817/18 ya citadas:

> Todo artesano produce ahora [en comparación con el trabajador de la fábrica y la manufactura] un trabajo más concreto; debe pasar a menudo por encima, y sus conocimientos deben ser múltiples y abarcar muchas materias diferentes. Esta es la razón por la que los trabajadores de las fábricas se vuelven aburridos y están atados y dependientes de su fábrica, ya que no pueden llegar a ningún otro sitio con esta única habilidad. (Hegel, 1983, p. 118).

La culminación de la dependencia no aparece aquí en primer lugar con respecto a las necesidades que el obrero de la manufactura o fábrica no puede satisfacer a través de su trabajo particular, sino en otros dos aspectos: primero, con respecto al hecho de que el desarrollo de la subjetividad a través del trabajo – en contraste con la formación del intelecto antes mencionada – equivale

aquí a su atrofia; segundo, con respecto al hecho de que no sólo las circunstancias externas, sino también la condición unilateral de su subjetividad misma estampa al obrero como un apéndice de la manufactura o fábrica. Su trabajo es ahora, según su propio carácter, trabajo dependiente. En contraste, en los capítulos 12 y 13 del *Capital*, Marx examinará en detalle la calidad y las consecuencias de la simplificación del trabajo en la manufactura y la fábrica, ahora, sin embargo, sobre la premisa teórica previamente establecida de identificar el tipo de trabajo en cuestión como productor de plusvalía (MEW 23, p. 356-530).

Ahora, en la mecanización literal, el uso de máquinas, parece anunciarse una disolución práctica del dualismo de libertad y dependencia de este tipo de trabajo: Al final, el trabajo es, pues, "capaz de que el hombre se aleje de él y deje que la *máquina* ocupe su lugar" (GW 14.1, §198, p. 169). Los apuntes de la Lecciones de Heidelberg de 1817/18 todavía expresan esta idea de la liberación como resultado de la dependencia completa en la forma de la realidad: "El ser humano es así primero sacrificado y luego emerge de nuevo libre a través del grado superior de la maquinaria" (Hegel, 1983, p. 118). Es cierto que la introducción de la maquinaria no ha liberado al trabajador de la necesidad de empleo por completo. Ha liberado a muchos de la capacidad de realizar estas necesidades, y sus "habilidades universalmente válidos" están devaluados. Lo que es, según la posibilidad, la facilitación de la provisión de los medios de satisfacción de las necesidades, no lo es, según la realidad efectiva.

La ambivalencia de la libertad y la dependencia, tanto en cómo han aparecido en lo que respecta a la manera y desarrollo de las necesidades como a la manera y el desarrollo del trabajo, arroja su propia luz sobre la sinopsis del sistema de las necesidades que sigue a continuación:

c) "El patrimonio" (GW 14.1, §§199 y siguientes)

> En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, *el egoísmo subjetivo* se convierte *en la contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*,– en la mediación de lo particular a través de lo universal como un movimiento dialéctico, de modo que en lo que cada uno adquiere, produce y disfruta para sí mismo, produce y adquiere con ello para el disfrute de los demás. Esta necesidad, que reside en el entrelazamiento mutuo de la dependencia de todos, es ahora para cada uno el patrimonio universal y duradera (§170), que contiene para él la posibilidad de participar en ella mediante su educación y habilidad, a fin de asegurarse su subsistencia, -así como esta adquisición, mediada por su trabajo, mantiene y aumenta el patrimonio universal (GW 14.1, § 199, p. 169).

La primera frase nos recuerda la doctrina de la "mano invisible", donde Charles Taylor llama la atención sobre esta conexión. (Taylor, 1997, p. 567 y s.). Para el propio Hegel, la "reconciliación dentro de esta esfera" (GW 14.1, § 189, p. 165), el modo en que la universalidad se afirma dentro de ella y según sus propias leyes, reside también en la transición que allí se plantea, esta identidad de ser activo para uno mismo y ser activo para los demás. De lo anterior se deduce fácilmente una cosa: En el sistema de las necesidades, cada acto de producir, consumir y comprar o vender está esencialmente relacionado con los mismos actos de otros. Lo que uno consume es, en su mayor parte, el producto del trabajo de muchos otros; a la inversa, el trabajo

aquí es esencialmente trabajo para otros, y en los actos de compra y venta, la identidad está, por así decirlo, presente de forma conspicua en un mismo acto: lo que es una compra para uno es, en imagen especular, una venta para otro. De manera más general: encajar en los cálculos de otros sujetos es la conditio sine qua non de la realización de los cálculos del individuo, de todo sujeto. Sin embargo, esto no significa que los cálculos sean de todo tipo. El hecho de que en el sistema de las necesidades nadie pueda hacer algo por sí mismo sin hacer también algo por los demás no sólo deja fuera a los que no pueden hacer nada por sí mismos, sino que también deja abierto lo que se puede exigir a los demás. Si se piensa en el fenómeno del menester y en la completa dependencia del obrero de la manufactura y de la fábrica descrita anteriormente por Hegel, es evidente que las relaciones de dependencia asimétricas no son ajenas al sistema de las necesidades.

Que el mercado sigue siendo algo más que un mecanismo que transforma las intenciones autodeterminadas en una provisión total en un nivel creciente, se muestra también en las determinaciones de Hegel sobre la naturaleza del *patrimonio* universal y las condiciones de la *participación* del individuo en ella:

> El *patrimonio* fue definido en el § 70, el primer párrafo sobre el patrimonio familiar, como una posesión permanente y segura. El patrimonio significa que no sólo tiene un efecto selectivo y aislado, sino que asegura la reproducción de una familia a través de los cambios generacionales. El parágrafo 170, por su parte, se refiere al ámbito de la sociedad burguesa, en el que debe mostrarse, “en qué consiste este patrimonio y cuál es el verdadero camino de su fortificación” (GW 14.1, §170, p. 151).

Entonces, ¿en qué consiste el patrimonio universal, ahora relacionado con la sociedad en su conjunto? Curiosamente, Hegel no dice que el patrimonio universal consista en los recursos materiales reproducidos de esta sociedad y el fondo reproducido de conocimiento y capacidad de sus miembros. No, en primer lugar este *patrimonio* consiste, curiosamente, en la *necesidad* reproducida de hacer algo por los demás, la dependencia reproducida en todo de producir, intercambiar, consumir. La riqueza de la que se nutre específicamente esta sociedad parece ser la forma social de la riqueza material, que consiste precisamente en la separación entre las necesidades y los medios para su satisfacción.

El individuo se encuentra frente a este patrimonio universal y permanente. El hecho de que él mismo reciba una parte de la misma se determina, por tanto, como la cuestión de hasta qué punto consigue forjar una posibilidad especial para sí mismo a partir de la necesidad universal presupuesta, en el sentido de que, si es posible, el lado de la necesidad recae en otros y el lado del patrimonio en él mismo.

¿Qué decide entonces esta cuestión, la de la *participación*? Hegel responde disyuntivamente en el §200: Cualquiera de los dos tiene *capital*. El medio más seguro de asegurar una subsistencia duradera para uno mismo y su familia en la sociedad burguesa es disponer de patrimonio monetario, que no disminuye sino que aumentan con el gasto, y que por lo tanto deben ser ya lo suficientemente grandes como para no desaparecer en el consumo para no volver a ser

vistos. O bien se dispone de *la habilidad*; pero la formación de la habilidad depende en parte de la disposición del capital, en parte también está condicionada por *circunstancias accidentales,* que a su vez no deben su significado social a sí mismas: las diferencias que los individuos traen consigo en sus precondiciones naturales se traducen en diferencias sociales en un mundo de competencia, que además redefine y devalúa constantemente los estándares de habilidad al mismo tiempo, que son incomparablemente más poderosas que las naturales de las que emanan. En la medida en que el prerrequisito del éxito de la participación para el individuo es el éxito que ya ha tenido lugar, Hegel concluye que "la *desigualdad de patrimonio* y *habilidades* de los individuos" (GW 14.1, §200, p. 170) pertenece necesariamente al desarrollo de esta forma de reproducción.

4. La formación de la subjetividad en su particularidad–un breve resumen

¿Cómo se presenta esta formación hasta este punto que el §187 ha registrado como el interés de la idea, el sentido racional superior de la economía burguesa? Por un lado, se puede resumir como una emancipación progresiva de las condiciones naturales de producción y consumo dadas. Lo que la naturaleza da de sí se convierte en el punto de partida, ciertamente nunca desaparecido, de una producción que, mediante el conocimiento teórico y la habilidad práctica, prepara a la naturaleza para sí misma como medio de satisfacer necesidades que son en sí mismas necesidades formadas y formables –por este lado, tal sociedad se vuelve a sí misma lo determinante, lo universal supremo de su relación con la naturaleza externa. En esto radica directamente una afirmación sobre la formación de la forma [Bildung der Form] de la subjetividad práctica: en este campo tiene el carácter de arbitrariedad inteligible. A grandes rasgos: la libertad formal del derecho como persona privada a hacer lo que quiera dentro de los límites de las reglas de la propiedad –sea lo que sea– no tiene como contrapartida sustantiva a todas las voluntades especiales caprichosas, sino a los sujetos que están habitualmente en sintonía para orientarse en lo que emprenden según los contextos y las necesidades prácticas en las que se encuentran. Por otra parte, Hegel, con razones para ser tomado en serio, pone demasiados y muy grandes escollos en el camino para poder hablar aquí en un sentido suave de la formación racional de la subjetividad humana. Se da, por ejemplo, la extraña circunstancia de que la formación de necesidades siempre nuevas y lujosas no parece ser una cuestión de libertad para una sociedad así, sino una necesidad tangible; igualmente la circunstancia de que su relación fundamental con las necesidades parece ser insensible a la regla que todo el mundo entiende, de que las necesidades de la vida tienen prioridad sobre lo cómodo. Ambos son signos de que el sistema de las necesidades no tiene como principio rector la satisfacción de las necesidades. Si observamos la organización del trabajo, se da la dura circunstancia de que los crecientes conocimientos útiles se dan a quienes son los últimos eslabones de la apropiación práctica de la naturaleza, los trabajadores de manufacturas y fábricas, sino que además se utiliza en su detrimento. No su libertad, sino su dependencia se incrementa en el uso de este conocimiento. Por último, se da la circunstancia de que no tener fortuna en esta sociedad es una garantía bastante segura de que tampoco se adquirirá en el futuro, es decir, que se vivirá el contexto social del lado de la dependencia y la inseguridad, pero no del lado de la libertad de lo particular, de la voluntad determinada por el contenido.

La formación de la subjetividad en el sistema de las necesidades se presenta así como un asunto ambivalente. Por último, esto también se aplica a su dimensión intersubjetiva, la relación de los individuos entre sí. La interrelación universal de los individuos, a la que cada uno se refiere en cuanto a su medio sin tenerlo como fin, educa a los individuos para que se conviertan en miembros de la misma -esa era la tesis del parágrafo 187. ¿Es así? Por un lado, la pregunta puede responderse afirmativamente: tanto en la determinación de las necesidades como en la del trabajo, la reflexión sobre los demás entra de tal manera que ya no se trata de una mera relación externa, sino que el ser para los demás forma parte del carácter interno de las necesidades así como del trabajo. Por otra parte, este ser-para-otros permanece aquí en contraste con la autorreferencia interesada del individuo –en contraste a los dos, tal sociedad tiene su razón peculiar para su riqueza: su patrimonio universal, duradero.

Referencias

Hegel, G.W.F. (GW.14.1) (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En K. Grotsch & E. Weisser-Lohmann. *Gesammelte Werke* Vol. 14.1. Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. (1983). *Mitschrift Wannenmann*. En *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, Karl-Heinz Ilting (ed.), Klett-Cotta.

Kant, I. (1968). *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. En *Kants Werke*, Vol. VIII. Akademie-Textausgabe.

Knowles, D. (2002). *Routledge Philosophy Guide Book to Hegel and the Philosophy of Right*. Routledge

Marx, K. (MEW 23) (1993). *Das Kapital. Kritik der politischen* Ökonomie. Vol. 1. En *Marx-Engels-Werke*. Dietz.

Rousseau, J. J. (1984) *Diskurs* über *die Ungleichheit*. Traducción: Heinrich Meier. UTB

Smith, A. (2009). *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. Traducción: Horst C. Recktenwald, DTV.

Taylor, C. (1997). *Hegel*. Traducción: Gerhard Fehn. Suhrkamp.

Waszek, N. (1988). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. Dordrecht.

AUTORA

Friedrike Schick. Profesora extraordinaria del Instituto de Filosofía de la Eberhard Karls Universität Tübingen desde 2003. Es Magister Artium (M.A.) en filosofía, historia del arte y nueva literatura alemana (1987) y doctora en filosofía (1992) por la Ludwig-Maximilian-Universität München e hizo su habilitación (2002) en la Universität Tübingen.

La teoría hegeliana de la economía moderna

The Hegelian Theory of Modern Economics

Erzsébet Rózsa



RESUMEN

La tesis principal de este artículo sostiene que la teoría hegeliana de la economía moderna debe entenderse como una filosofía económica, y no como una economía. Hegel no fue un economista como Smith, Say o Ricardo, sino que elaboró un tipo diferente de teoría económica que, como interpretación igualmente precisa, merece mucha más atención de la que ha recibido hasta ahora. El único intérprete que habló sobre la teoría de la economía moderna y la filosofía económica hegeliana fue Althusser, que utilizó esta expresión en un sentido más bien peyorativo. La teoría económica de Hegel fue recibida por muchos filósofos, desde Gans y Marx, a Lukács a Marcuse, aunque la falta de claridad sobre la relación entre la economía y la teoría filosófica de la economía moderna significó que Hegel fuera medido según los estándares de teorías económicas como las de Smith, Ricardo o Marx y, en consecuencia, condenado o alabado. Su logro en el campo de la teoría económica de la modernidad quedó en la oscuridad en la medida en que su teoría de la sociedad burguesa y su significado fue reemplazada por su filosofía política. El objetivo de este artículo es mostrar las características específicas de la filosofía económica de Hegel.

Palabras clave: Hegel; Modernidad; Economía; Filosofía económica; Sociedad burguesa

ABSTRACT

The main thesis of this article maintains that the Hegelian theory of modern economics should be understood as an economic philosophy, and not as an economy. Hegel was not an economist like Smith, Say, or Ricardo, but he produced a different kind of economic theory which, as an equally accurate interpretation, deserves much more attention than it has received thus far. The only interpreter who spoke about modern economic theory and Hegelian economic philosophy was Althusser, who used this expression in a rather pejorative sense. Hegel's economic theory was received by many philosophers, from Gans and Marx, to Lukács to Marcuse, but the lack of clarity about the relationship between economics and the philosophical theory of modern economics meant that Hegel was measured by the standards of economic theories such as those of Smith, Ricardo or Marx, and consequently condemned or praised. His achievement in the field of the economic theory of modernity was left in the dark as his theory of bourgeois society and its meaning was superseded by his political philosophy. The aim of this article is to show the specific characteristics of Hegel's economic philosophy.

Keywords: Hegel; Modernity; Economy; Economic Philosophy; Civil Society

INFORMACIÓN
http://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.64
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21064
Quito, Ecuador

Enviado: octubre 18, 2021
Aceptado: diciembre 05, 2021
Publicado: diciembre 13, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed





AUTOR

Erzsébet Rózsa
Universidad de Debrecen - Hungría
rozsa.erzsebet@arts.unideb.hu

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
N/A
Nota
Este artículo ha sido traducido desde el alemán por Angelo Narváez León (UCSH).

PUBLISHER



1. Hegel: ¿economista o filósofo de la economía?

Cuando Birger Priddat publicó en 1990 el libro *Hegel als* Ökonom, le criticó a Charles Taylor haber "revestido a Steuart y Smith con el ropaje del período clásico inglés. Ambos son británicos, pero sus concepciones económicas son contrarias. La tensión entre la disposición económico-cameralista estatal de la economía alemana del siglo XVIII, que aparece en la economía política de Steuart, y la joven economía *clásica* inglesa renovada, o ciencia económica de principios del siglo XIX, determina la recepción hegeliana de la economía mucho más allá de una mera preocupación por los *clásicos*. Hegel encontró en Steuart un analista de los procesos de mercado que se destacó en la economía del siglo XVIII, aunque su posición económica inicial en principio no se distinguiera de Justi o Sonnenfels, por nombrar a los autores cameralistas más conocidos de la época" (1990, p. 10). Priddat continúa diciendo que, "en la práctica, Hegel trata la 'economía política' –el sistema de necesidades– como un sistema propio de la teoría económica *pura*, mientras que 'la policía y la corporación' pertenecen a las ciencias económicas" (1990, p. 14); y luego, afirma que "de acuerdo al modo y la manera de su articulación de los asuntos económicos, Hegel *pertenece evidentemente al espectro más antiguo de la economía alemana* –al campo transitorio del cameralismo a la economía política– antes de que se codificara como ciencia económica" (1990, p. 15, el destacado es nuestro). Por lo tanto, concluye Priddat, "la lectura de Hegel de la *economía clásica* sigue siendo cameralista" (1990, p. 18).

Esto es correcto en la medida que la recepción hegeliana de la economía política es mucho más que una mera preocupación por "los clásicos ingleses", aunque no solo en el sentido enfatizado por Priddat. Hegel elaboró su teoría no sólo con respecto a la "disposición cameralista de la economía alemana", sino principalmente en relación a la economía británica ("clásica inglesa", a decir de Priddat). Desde la perspectiva de la historia de las ideas, tiene sentido preguntarse hasta qué punto la formulación de Hegel está vinculada con ciertos aspectos de la economía cameralista alemana o de la economía británica. Sin embargo, en última instancia, la teoría de Hegel no puede clasificarse ni en el "espectro más antiguo de la economía alemana" ni en el período "clásico inglés". Es por esta razón que el foco temático de este artículo está en otro lugar: a saber, en el momento donde sale a la luz la interpretación de Hegel como una *teoría autónoma de la economía moderna*.

Como aclaración de esta perspectiva analítica, remito a mi trabajo de 1984 escrito en húngaro, titulado *La filosofía económica de Hegel* (1993). En mi opinión, la idea central de esa monografía sigue siendo válida en la actualidad: la teoría hegeliana de la economía moderna no debe describirse principalmente como una economía –sea cameralista, política, nacional, estatal o científica– sino como una *teoría filosófica de la economía de la modernidad*. Desde esta perspectiva analítica es evidente que el problema con la exposición de Priddat estriba en que la concepción de Hegel queda unilateralmente *situada* en la tradición cameralista alemana de la economía. Otro problema radica en una demarcación estricta de la "economía clásica inglesa", que no estriba simplemente en un asunto de puntos de vista históricos, o de su consistencia en la historia de las ideas, sino en los *diferentes enfoques teórico-metodológicos* de prácticamente los mismos temas.

Es indiscutible que Hegel tuviera la intención de abordar la economía como una *ciencia particular*, ya que trabajó de manera intensiva los asuntos económicas ya desde la época de Berna hasta

los últimos años en Berlín; sin embargo Hegel no fue un economista como Say o Ricardo, a los que menciona en la *Filosofía del derecho*, o como Steuart, sobre cuya obra escribió un comentario perdido; sino que, en realidad, elaboró una *teoría económica* distinta, e incluso *diferente*, que no es disciplinalmente científica sino *filosófica*.

Antes de exponer los detalles de esta teoría, resulta provechoso echar un vistazo a algunos de los puntos centrales de la *historia de la recepción* de la interpretación hegeliana de la economía. En ese horizonte, fue Louis Althusser quien utilizó la expresión "filosofía económica" en un sentido peyorativo para referirse a la concepción hegeliana. La filosofía económica de Hegel, según el reproche de Althusser, se basa en una "antropología ingenua" (Althusser, 1968). Sin embargo, la explicación simplista y despectiva de Althusser no es de ninguna ayuda. La visión de Hegel de la economía moderna fue retomada en los siglos XIX y XX por filósofos profundamente interesados en la economía, entre ellos por el estudiante de Hegel, Eduard Gans; el estudiante de Gans, Karl Marx, y más tarde, por Georg Lukács y Herbert Marcuse. En Lukács la teoría de Marx adquirió un estatuto prioritario para explicar la concepción de Hegel de la economía y la sociedad modernas. Pero en realidad, a Lukács no le interesaba la influencia teórica de la economía en la filosofía práctica de Hegel, sino sobre todo la "fecundidad" de esa "ciencia fundamental de la vida social" para la dialéctica marxista (Lukács, 1948, p. 23-26). La cuestión del vínculo Marx-Hegel en relación con las categorías económicas debería plantearse de manera fundamentalmente diferente a como lo hizo Lukács. En la economía de Marx, la teoría de la plusvalía se entiende como la novedad más importante, cuyo secreto había sido revelado en su obra principal *El capital*, específicamente en el apartado sobre la compra y venta de trabajo. Ahí la fuente de la plusvalía no es el trabajo mismo, sino la fuerza de trabajo o la capacidad de trabajar. Sin embargo, la distinción entre trabajo y fuerza de trabajo, es decir una de las novedades decisivas de la economía marxista, se remonta a los análisis de Hegel especialmente en el §61 de la *Filosofía del derecho* sobre el uso de la cosa, en el §67 sobre la enajenación de la propiedad, y a su análisis de la fuerza y de las formas fenoménicas en la *Lógica*. Marx solo se refirió a la *Filosofía del derecho* de Hegel en una breve nota a pie de página, pero sin duda se benefició enormemente de su lectura. En los filósofos antes mencionados, así como en las interpretaciones marxistas de la segunda mitad del siglo XX, la distinción de Hegel entre la economía como ciencia particular y una posición filosófico-económica se perdió por completo. Esto es tanto más sorprendente, si no del todo incomprensible, dado que la filosofía marxista tenía fuertes pretensiones socio-filosóficas. La teoría de Hegel tematiza otra dirección en la historia de la interpretación en el marco de su filosofía política, e incluso la disuelve en ella, como bien muestra Rolf-Peter Horstmann en "Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft". Horstmann toma como idea clave de la sociedad burguesa la siguiente pregunta: "¿en qué se basa el significado de la teoría de la sociedad burguesa para la filosofía del Estado de Hegel?". Para él, el factor decisivo estriba en cómo Hegel integra la sociedad burguesa en su filosofía política, y qué función política le atribuye (Horstmann, 2014, p. 194). Ante esta consideración se puede decir por ahora lo siguiente: en la historia de la recepción y el impacto de la *Filosofía del derecho* de 1820, *difícilmente se pueda reconocer del todo el logro filosófico* singular de Hegel en su *interpretación de la economía moderna*. Por ejemplo, Klaus Vieweg se refirió a elementos de la "economía" de Hegel en su extensa monografía, aunque no vio ni reconoció la innovación filosófica propia de

Hegel y sus *logros en la interpretación de la economía moderna, de gran importancia para su teoría de la modernidad* (Vieweg, 2019, pp. 133-508).

Por otro lado, Manfred Riedel mostró un trasfondo más amplio en la historia de las ideas cuando incluyó la concepción aristotélica del *oikos* y las teorías modernas del derecho natural en su relectura de la teoría hegeliana de la sociedad burguesa como los puntos centrales de su interpretación de la economía moderna (Riedel, 1969, pp. 76-99; 1975, pp. 247-275). En los *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Riedel analiza "la disciplina de la filosofía práctica fundada por Aristóteles" y "su tradición en la Edad Media y los albores de la modernidad". Ahí Riedel enfatiza los logros de Hegel en la renovación de la filosofía práctica más allá de Kant. El "método dialéctico" de Hegel va más allá de la tradición escolástica de la filosofía práctica, partiendo del concepto kantiano de libertad y del descubrimiento de la espontaneidad de la conciencia del yo en Kant. Las condiciones que hicieron esto posible para Hegel fueron:

> i) La idea kantiana de la autonomía de la voluntad, a la que Hegel adhiere,
> ii) La inclusión de la economía en la construcción de la filosofía práctica, además del intento de incorporar sus principios en la experiencia históricamente contemporánea del mundo social e industrial; y,
> iii) Su conexión con la dimensión de la historia (Riedel, 1969, pp. 14-17).

El mérito de Riedel consiste principalmente en haber visto en la teoría hegeliana de la sociedad burguesa una dimensión de su "filosofía práctica", cuya rehabilitación en los años ochenta se produjo precisamente gracias a Riedel (1972, ff). Ahora, el esfuerzo de Riedel también puede tener un efecto inspirador en la filosofía práctica contemporánea (Siep, 2010; Weisser-Lohmann, 2011). Para rehabilitar la concepción hegeliana de la sociedad burguesa en los *Studien zu Hegels Rechsphilosophie*, una de las finalidades de Riedel, no era en estricto rigor necesario examinar en detalle la teoría de la economía moderna de Hegel en su diferencia con la economía británica como ciencia particular o demostrar su originalidad filosófica (Riedel, 1969, p. 135). Sin embargo, su observación se refiere a esta línea de investigación e interpretación cuando enfatiza que a Hegel le preocupaba la "inclusión de la economía en la construcción de la filosofía práctica", es decir, en "el intento de incorporar sus principios en la experiencia históricamente contemporánea del mundo social e industrial" Riedel, 1969, p. 17). Es precisamente en el marco de la *construcción de la filosofía práctica* hegeliana donde resulta posible diferenciar entre la economía como una ciencia particular con una tradición propia, y una teoría de la economía moderna como reflexión filosófica sobre la experiencia contemporánea del mundo social e industrial vinculada con una nueva relación histórica. Eso sí, la lectura de Riedel no tuvo un efecto notable en la recepción de la obra de Hegel.

La continua falta de claridad sobre la relación entre la economía y la teoría filosófica de la economía moderna produjo que se midiera a Hegel con el criterio de la economía y, en consecuencia, se lo condenara o elogiara. Cabe precisar aquí casi toda la tradición marxista consideró que Hegel tomó el punto de vista de los economistas que no asumían como punto de partida el trabajo y la producción sino las necesidades y, por tanto, el consumo (en palabras de Hegel: el consumir).

Por su parte, Priddat ha reinterpretado el juicio de Marx según el cual Hegel se sitúa en el punto de vista de la economía moderna o de la economía política de su tiempo:

> ...cuando sintetiza la economía smithiana de mercado (el sistema de las necesidades) con la policía y corporación cameralista, Hegel se encuentra –para que se entienda la tesis corregida– en el plano de la economía de su tiempo, aunque no al nivel inglés, sino alemán (Priddat, 1990, p. 11).

Por supuesto que, si se intenta interpretar la sociedad burguesa desde esta posición económica, se puede aceptar a primera vista esta afirmación en la medida que se plantea efectivamente la problemática de las necesidades de los trabajadores.

Ahora bien, de una inspección más cercana resulta que la teoría hegeliana de las necesidades también tiene una configuración estructural diferente, lo que ofrece una posibilidad de interpretación distinta y aún más plausible para el problema en cuestión. En los §§182-188 de la *Filosofía del derecho*, es decir en el contexto de la sociedad burguesa, el análisis del sistema de la necesidades está precedido de consideraciones importantes que van más allá del problema económico de las necesidades y el consumo, pero también del trabajo y de la producción. En estos parágrafos introductorios al capítulo sobre la sociedad burguesa, especialmente en los §185 y §187, Hegel aborda ambos principios (Hegel, 1986, VII, §182-86), así como las estructuras básicas o movimientos fundamentales de la economía y la sociedad modernas correspondientes a estos principios. La sociedad burguesa, que constituye el concepto integral de la economía y la sociedad modernas, es caracterizada en el §185 como "el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a todos" (Hegel, 1986, VII, §185). En el §187 Hegel introduce la cultura en relación al trabajo, y combina estos enfoques con el principio sistemático históricamente conformado de los "tiempos modernos" o la "libertad subjetiva" de todos (Hegel, 1986, VII, §185). No es difícil ver que estas consideraciones sistemáticas, que preceden al sistema de necesidades, van mucho más allá del problema de las necesidades, que es otra razón por la que no pueden explicarse únicamente con los instrumentos de la economía como ciencia especializada, sino que se necesita otro tipo de herramienta teórica para explicarlo adecuadamente. La posición esbozada por Hegel en los párrafos introductorios de la sociedad burguesa, así como su lenguaje y el uso de expresiones como "espectáculo", "corrupción" o "estado del entendimiento", evidencian que no deben entenderse como categorías económicas, porque su significado en términos de contenido sólo puede explicarse en un horizonte de interpretación diferente y con un conjunto distinto de instrumentos conceptuales.

Para mostrar en términos concretos la diferencia teórico-metodológica fundamental entre la economía y la filosofía económica en Hegel, primero nos ocuparemos del derecho abstracto, el primer capítulo de la *Filosofía del derecho*. Este es un ejemplo de cómo la concepción hegeliana del derecho abstracto no solo se relaciona con las teorías del derecho natural de Rousseau, Montesquieu y Kant, sino también con temas y categorías económicas. La posesión y la propiedad como categorías jurídicas también adquieren aquí un contenido económico que, sin embargo, no puede explicarse en términos puramente económicos. Incluso antes el joven Hegel ya se

había preocupado por conceptos económicos y legales como la posesión y la propiedad. En la *Filosofía del espíritu* de Jena vinculó estos conceptos económicos con el amor como primera forma de intersubjetividad (Rózsa, 2014). Entonces, ¿de qué se trata todo esto realmente?

1.1. El derecho abstracto desde la perspectiva de la filosofía económica.

En el apartado sobre el derecho abstracto, Hegel puso en primer plano la relación entre el yo como personalidad o persona jurídica, y la cosa. En el lenguaje de la economía marxista, esta relación corresponde a los prerrequisitos de la producción simple de mercancías, aunque dentro de este marco las expresiones que utilizó Hegel, tales como posesión, propiedad, apropiación corporal, elaboración, uso de la cosa, alienación, o la distinción entre el valor de uso y el valor de la cosa más allá del sentido que tienen en su dimensión jurídica, también reciben significados que n*o pueden ser simplemente calificados como económicos*. El posicionamiento hegeliano sobre la relación entre derecho y economía pone de manifiesto la preeminencia de la persona jurídica sobre el burgués, y también de las disposiciones legales sobre el orden económico. Esta relación sólo se explica más adelante en el capítulo sobre la sociedad burguesa "verdadera", y se revela como la apariencia invertida de las estructuras "verdaderas" del mundo moderno. Precisamente en el trasfondo de esta estructura no se reconoce simplemente una posición solo económica o jurídica positiva, sino la propia posición filosófica de Hegel sobre el problema general de la economía y la sociedad modernas. En consecuencia, el tema del derecho abstracto aparece bajo una luz diferente desde la perspectiva (desde el "punto de vista") de la sociedad burguesa: el derecho (abstracto) –más allá de sus cuestiones jurídicas y filosófico-jurídicas – también proporciona la (primera) *forma de determinación de las condiciones económicas* de los "nuevos tiempos" en relación al "mundo moderno" diferenciado (legal, social, política, privada y públicamente). En este sentido, el derecho se muestra como la determinación formal de las relaciones económicas y sociales que, sin embargo, como resultado de la investigación de las complejas relaciones entre las formas diferenciadas de la sociedad y la economía modernas, sólo puede ser explicado más adelante en el capítulo sobre la sociedad burguesa (Hackenesch, 2000, p. 95).

Por supuesto, esto requiere una observación sobre la relacionalidad como base metodológica de Hegel. Hackenesch discute la relacionalidad en el contexto de la *L*ógica, cuya caracterización fundamental son las relaciones entre los términos que deben entenderse como mediación en cuanto "relacionalidad absoluta". El sentido debe constituirse precisamente en esta mediación con respecto a la relacionalidad absoluta, por eso según Hackenesch (2000, p. 108) el significado no puede separarse del sistema. Robert Brandon entiende la relacionalidad de Hegel de manera diferente, porque la ve como una variante del expresivismo con el que Hegel aborda el conceptualismo no solo pragmática e inferencialmente, sino también relacionalmente en el sentido de que constituye lo implícito y lo explícito a través de su mutua relación expresiva (Brandon, 2001, p. 53). Cabe precisar que, si se diferencian las relaciones externas e internas en Hegel, y se puede hacer con justa razón, entonces se produce una estructura *dinámica* de relacionalidad (o metamorfosis) que también caracteriza cambios de significado que afectan el impacto de la expresividad comunicativo-lingüística. Una relación externa, como con la naturaleza exterior, se internaliza y viceversa: por ejemplo, el propósito inmediato de satisfacer

mis necesidades se convierte en una relación inicialmente externa con los demás. La expresividad de estas relaciones es particularmente importante para el joven Hegel, por ejemplo, en la *Filosofía del espíritu* de Jena (Rózsa, 2014).

Volviendo sobre el problema anterior; detrás del punto de partida de la persona jurídica, por un lado, y de la forma jurídica de la relación económica por otro, hay en el derecho abstracto un *prerrequisito antropológico* que Hegel resume así: "como persona tengo *mi vida y cuerpo* al mismo tiempo, como otras cosas, *sólo en la medida en que sea mi voluntad*" (Hegel, 1986, VII, §47). La vida y el cuerpo, en tanto naturales, y el espíritu en cuanto determinación sociocultural, expresan a la vez los *aspectos físico-biológico-antropológicos y los aspectos antropológicos socialmente contextualizados del ser humano* (Hegel, 1986, VII, §48). Como ha mostrado Dean Moyar (2002), la complementariedad como figura metodológica del pensamiento de Hegel también puede reconocerse en esta estructura del alma y del cuerpo en relación con la voluntad como espíritu. Ahora bien, la complementariedad se reinterpreta o amplía en el presente estudio, porque como he dicho en otra parte (Rózsa, 2007, p. 12), expresa también un elemento estructural fundamental de la relacionalidad hegeliana en el ámbito de lo práctico en general. Es precisamente en este contexto específico donde Hegel situó esta relación antropológica entre lo natural, lo espiritual y cultural como la base teórico-conceptual para explicar la relación entre el hombre y las cosas (particulares y en general), y también para explicar el contenido y las relaciones económicas. Por supuesto, la interpretación pragmática de la relación entre naturaleza y espíritu como cultura en Hegel, tal como la entiende Brandon, puede ser inspiradora para la reconstrucción del "Hegel auténtico", a decir de Gadamer (Brandon, 2001, p. 54 y ss.). Sin embargo, el "expresivismo pragmático" de Brandon debería complementarse, en cualquier caso, por ejemplo, con el "expresivismo racionalista" de Hegel para entender la relación entre la naturaleza y el espíritu como cultura, según el mismo Brandon enfatiza. Esto es así porque Hegel destaca que soy libre para el otro en mi cuerpo, que es también mi voluntad (Hegel, 1986, VII, §48). En esta libertad en el cuerpo como voluntad reside también "la relación anticipada con los demás", *como una de las primeras formas de la intersubjetividad en la existencia humana* (Hegel, 1986, VII, §51). Esta intersubjetividad como aspecto y componente del *Dasein* en cuanto "existencia" del individuo se institucionaliza como *reconocimiento* en el contrato, y se implementa en actividades económicas de enajenación e intercambio legalmente aseguradas. En el trasfondo de estas relaciones y actividades/prácticas legalmente reguladas y legitimadas, y al mismo tiempo económicamente determinadas que se problematizan en el marco del derecho abstracto en relación con la persona, es decir en última instancia la libertad infinitamente subjetiva de todos, también puede reconocerse como el principio *histórico* más elevado del mundo moderno (Hegel, 1986, VII, §51). Esta compleja ubicación (jurídica, económica, antropológica, histórica) de las categorías de la economía en el derecho abstracto remite a un horizonte de interpretación *multidimensional* (Tillich, 1962; Rózsa, 2005, pp. 72) que presupone *estructuras relacionales ab ovo* (como el cuerpo y la voluntad, o el reconocimiento). La posición esbozada por Hegel expresa una posición teórica integral que va más allá de la economía (así como de las ciencias jurídicas). De esta manera ya se puede ver en el derecho abstracto que Hegel reinterpreta las categorías económicas desde el principio y, en consecuencia, hablamos en el primer capítulo de una teoría de la economía filosóficamente configurada.

1.2. Consecuencias metodológico-teoréticas.

Hegel no solo utilizó categorías económicas en el derecho abstracto, sino también en la moralidad y la eticidad donde adquieren significados ulteriores. Esto no puede explicarse en detalle *hic et nunc*, aunque por ahora es importante una consecuencia: la *posición relacional multidimensional de interpretación* antes mencionada permite e incluso requiere que la concepción hegeliana no sea entendida como una economía, sino como una teoría filosófica que podemos llamar filosofía económica (Rózsa, 2012). En esa compleja perspectiva esbozada que impregna la estructura general y el tema de la *Filosofía del derecho* como obra principal de su teoría de la economía y de la sociedad moderna, resulta sumamente problemático comparar su formulación de manera *inmediata* e *indiferenciada* con la opinión de los economistas, o incluso clasificar una u otra posición por encima o por debajo de otra. Esto se debe precisamente a que Hegel se ocupa de diferencias sustantivas y metodológicas entre la economía como ciencia particular o ciencia especializada (como la psicología, la historia, el derecho, etc.), y la filosofía económica o las ciencias filosóficas en general. Esta precisión representa una gran diferencia entre Kant y Hegel. Kant utilizó las ciencias particulares como la física y las matemáticas en tanto modelos para su filosofía teórica crítica, pero no encontró un modelo análogo en el ámbito de la filosofía práctica; así, por ejemplo, una referencia a la Biblia no puede asumir esa función. Esta diferencia entre Kant y Hegel puede tener algo que ver con el hecho de que las ciencias (del espíritu) particulares comenzaron a independizarse en la época de Hegel. Este desarrollo puede ser bien ejemplificado por la distinción hegeliana entre las formas de narración histórica en las lecciones sobre filosofía de la historia universal.

De lo dicho hasta ahora se desprende que para la reconstrucción de la interpretación hegeliana de la economía moderna, también deben responderse preguntas que van más allá de los temas técnicos de la economía. Algunas de estas “meta-preguntas” son las siguientes: ¿por qué desarrolló Hegel su propia teoría de la economía?, ¿fue debido a restricciones del sistema o por razones conceptuales o relacionadas con el contenido?, ¿puede la filosofía económica decir algo sobre temas en muchos aspectos comunes, pero que la economía no logra referir?, ¿debe entenderse su filosofía económica como una teoría relevante de la economía moderna?, y si es así, ¿cómo se relaciona con la economía?

Por supuesto que no se puede recapitular todo el concepto en un artículo. Es por eso que aquí nos limitaremos a algunos puntos específicos. Primero ofreceremos una descripción general de la teoría sistemática de la economía moderna de Hegel. Segundo, discutiremos la educación como un concepto de la filosofía económica, en el que se puede reconocer uno de los logros específicos de la teoría de Hegel, y en ese vínculo quedará claro que Hegel fue de hecho un filósofo económico, en la medida en que fue el único filósofo de su tiempo que vinculó estrechamente la economía británica con la concepción alemana de la burguesía educada y *elaboró una concepción autónoma de la economía moderna*.

2. La filosofía económica hegeliana como teoría soberana de la economía y la sociedad moderna.

2.1. La filosofía económica sistemática: una teoría relevante de la economía moderna.

Hegel explicitó esta concepción en todas las partes de la *Filosofía del derecho*. Esto quiere decir que cada capítulo de la obra debe interpretarse como un componente de su *filosofía económica*, y solo de esta manera parece comprensible que Hegel piense, por ejemplo, los elementos de la producción simples de mercancías en el derecho abstracto, el bienestar como categoría económica en la moralidad, la nueva función económica de la familia en la vida privada y las colisiones de la economía y la sociedad modernas (pobreza y riqueza) en el Estado; y que además examine las posibilidades y los límites de la intervención estatal en los movimientos económicos y sociales (enfrentando el empobrecimiento y los extremos sociales en general). Sin embargo, en el foco temático de su concepción de la economía moderna ésta configura a la sociedad burguesa, que además se conecta históricamente con los "nuevos tiempos", los "tiempos modernos" o el "mundo moderno" (Hegel, 1986, VII, §186). En ese contexto complejo, su teoría de la sociedad burguesa es de suma importancia para su concepción general de la modernidad. Habermas ofrece una interpretación provechosa de la teoría hegeliana de la modernidad cuando dice que, "Hegel fue el primer filósofo en desarrollar un concepto claro de la modernidad", porque muestra los "requisitos previos de la autoimagen moderna" (Habermas, 1986, p. 13).

La filosofía económica también forma una de las disciplinas filosóficas de la *Filosofía del derecho*, que, junto con otras disciplinas filosóficas como la filosofía moral, la filosofía jurídica y política, la filosofía social y la filosofía de la historia, configuran su *filosofía práctica* en general. Esta composición de la filosofía práctica en la *Filosofía del derecho* de Hegel abre un horizonte de interpretación para la tematización de la economía moderna que la economía como ciencia particular no puede ofrecer, en la medida que no la necesita. El horizonte multidimensional de interpretación de Hegel *no es relevante* en realidad para las ciencias particulares como la economía, porque la economía no puede/no quiere nada con los problemas que Hegel describe, como la mala infinitud de las necesidades o el mundo fenoménico de la sociedad burguesa. Sin embargo, a continuación, explicaremos que la posición analítica compleja-sistemática de Hegel ofrece un potencial explicativo diferente pero igualmente relevante para los fenómenos, estructuras y movimientos de la economía y la sociedad modernas, que *no pueden desarrollarse con los instrumentos de la economía*.

Por el contrario, la filosofía económica de Hegel es una interpretación filosófica-sistemática de los fenómenos, mecanismos y estructuras de la economía moderna que se integran en la sociedad moderna. Esta interpretación, con su propio conjunto de instrumentos, representa una *teoría alternativa* de la economía moderna a la que ofrece la economía política británica, que no es solo diferente sino también *relevante*. La consideración de Hegel en el §189 es decisiva para explicar esta separación de interpretaciones científico-económicas y filosóficas.

2.2. La justificación hegeliana de la teoría filosófica de la economía.

En primer lugar, conviene recordar que Hegel nunca utilizó la expresión "filosofía económica", aunque aun así es legítimo utilizarla. Se podría argumentar que Hegel tampoco utilizó el término

“filosofía política”, pero no hay duda de que es legítimo utilizarla también. En vez de enfocarse en argumentos tan banales, se puede llamar la atención sobre un pasaje de la *Filosofía del derecho* para entender la *filosofía económica como una expresión legítima* en relación a la economía como ciencia especializada; es decir al pasaje donde Hegel tematiza la economía y la distingue de su propia interpretación de la economía moderna. En la nota al §189, se lee lo siguiente:

> ...la economía política es la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo, pero que tiene que presentar luego la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su entrelazamiento o determinación cualitativa y cuantitativa. Es una de las ciencias que ha encontrado en la época moderna su terreno propio. Su desarrollo muestra el interesante proceso de cómo el pensamiento descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna. Si bien reconocer esta apariencia de racionalidad que reside en la cosa y actúa en ella es en esta esfera de las necesidades lo que produce la conciliación, por otra parte, éste es el terreno en el que el entendimiento de los fines subjetivos y las opiniones morales descarga su descontento y su fastidio moral (Hegel, 1986, VII, §189).

Como puede verse en el texto, Hegel define la “economía política” como una ciencia que históricamente representa la primera ciencia de la economía moderna. Es “una de las ciencias que ha encontrado en la época moderna su terreno propio” (Hegel, 1986, VII, §189), y que además se relaciona con el hecho de que “la libertad de propiedad” como fundamento de la economía moderna sea también un proceso reciente (Hegel, 1986, VII, §62). Sistemáticamente, la economía es la ciencia que tiene su punto de partida *inmediato* en las *múltiples* necesidades, pero además Hegel combina esta ubicación del objeto de la economía con la interpretación filosófica de la economía moderna cuando introduce los *dos principios* de la sociedad burguesa en el §182. Un principio es la particularidad de las necesidades, y el otro es la universalidad de la satisfacción de las necesidades (Pippin, 2001; 2002; Pinkard, 2009; Brandon, 2002). Las expresiones “particularidad” y “universalidad” ya indican en sí mismas que se trata de una aproximación filosófica por una terminología lógico-filosófica. Porque no son los múltiples fenómenos de las necesidades y su satisfacción como una “infinita cantidad de individualidades” –que serían en sí mismas objetos económicos– los temas propiamente hegelianos aquí, sino más bien la *peculiaridad adicional* de estos fenómenos, que se caracterizan por los conceptos de *particularidad* y *universalidad* de las diversas necesidades y de su satisfacción. Resulta que la relación entre las *categorías de la economía* y los múltiples fenómenos requiere desde el principio una explicación adicional que los conceptos y principios de la filosofía pueden proporcionar. En este contexto, la “conceptualidad” (Rózsa, 2012; Hösle, 2005) de Hegel debe entenderse como una teoría filosófica lógicamente articulada y sistemáticamente explícita que se lleva a cabo en el contexto práctico en su principal obra (Vieweg, 2012; Quante, 2014), la *Filosofía del derecho* de 1820.

2.3. Los dos principios de la sociedad burguesa vistos desde los “principios simples de la cosa”

Un problema posterior se encuentra en el pasaje del texto donde Hegel, al caracterizar la economía, no habla de los dos principios en cuestión, sino más bien de *los principios simples de la*

cosa. Tiene sentido entonces preguntarse cómo los dos principios de la sociedad burguesa, la particularidad de las necesidades y la universalidad de su satisfacción en el §182 y los "principios simples de la cosa" en el §189, se relacionan entre sí. Además, conviene llamar la atención sobre la siguiente observación de Hegel: la economía "es la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo" (Hegel, 1986, VII, §189). ¿Cuáles son los puntos de vista de los que estamos hablando aquí, en el primer párrafo del sistema de necesidades?

En los párrafos introductorios de la sociedad burguesa que preceden al sistema de necesidades, Hegel no solo problematiza ambos principios sino también algunas características estructurales básicas de la sociedad burguesa ("estado del entendimiento", "eticidad perdida" y "el espectáculo de la ruina física y moral", la identidad ética faltante, la separación de la vida privada y pública, la educación como liberación y trabajo de liberación superior). Hegel desarrolla sus reflexiones sobre la economía solo después de problematizar estas características de la sociedad y la economía modernas. ¿Qué se supone que significa esta secuencia de ambos principios y los principios simples para la relación entre la filosofía económica y la economía?

En el cuerpo principal del §182, Hegel analiza los dos principios de la sociedad burguesa. Los términos "particularidad" y "universalidad" aquí se refieren a las necesidades y su satisfacción, que inicialmente son categorías económicas, aunque están sujetas a reinterpretaciones como "cambios de significado" debido a su inclusión en estos términos lógico-filosóficos. Por otro lado, hay algunas precisiones en la nota del §189, que constituye el texto clave para la interpretación de la economía. Ahí no se trata de los dos principios del §182, sino de "los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna" (Hegel, 1986, VII, §182). ¿Cuál es la diferencia entonces, si tanto la filosofía como la economía abordan las necesidades y su satisfacción? La respuesta está ligada a la distinción metodológica fundamental de Hegel entre filosofía y ciencia particular, y en cómo atribuye esta distinción a la diferencia entre entendimiento y razón, que expresan dos posiciones metodológico-teóricas muy diferentes ("puntos de vista", a decir de Hegel) sobre el área temática en cuestión: los fenómenos y mecanismos de la economía.

Hegel caracteriza la economía como una ciencia particular desde el punto de vista del entendimiento. En el horizonte de interpretación del entendimiento, la economía tematiza "la esfera de las necesidades", para "presentar luego la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su entrelazamiento o determinación cualitativa y cuantitativa". Al mismo tiempo ese movimiento se describe desde una perspectiva filosófica, que representa la razón. Desde esta perspectiva filosófica, la "esfera de las necesidades" resulta ser la "apariencia de racionalidad". Por otro lado, la economía como ciencia especializada no puede reconocer esta apariencia de racionalidad en la esfera de las necesidades: tematiza las apariencias de la economía moderna como una "esfera" de fenómenos diversos incluso en su "entrelazamiento" (es decir, en sus conflictos tales como pobreza y riqueza, miseria y lujo). Pero la economía no puede entender esto como una "apariencia de la racionalidad" que está "en la cosa", es decir en su esencia de manera activa, y precisamente por esa razón permanece inaccesible para ella. En consecuencia, en *la economía como ciencia especializada no se trata del 'sistema de necesidades'*. El entendimiento y sus instrumentos, las categorías, no sirven para tematizar la multiplicidad de necesidades como esfera fenoménica o sus intrincadas apariencias como estructura que

reposa en la materia y opera según sus relaciones esenciales, y en este sentido tampoco puede interpretarlas como un sistema. El entendimiento como posición metodológica de la economía en tanto ciencia particular no revela las necesidades en sus relaciones "verdaderas" o "racionales", por lo que estamos hablando de otra cosa, de la "esfera" esencialmente aún no estructurada de necesidades diversas y sus entrelazamientos. Las estructuras y movimientos "verdaderos" de las necesidades, por otra parte, deben reconocerse y mostrarse desde el punto de vista de la *razón como una posición compleja, relacional y sistemática*. Precisamente por eso, desde el punto de vista de la economía, no se trata del "sistema" sino de la "esfera" de las múltiples necesidades como un mundo fenoménico, que en su propia perspectiva no debe entenderse como un sistema ni como la apariencia de lo razonable de la cosa. Por tanto, es comprensible que, en el horizonte de interpretación del entendimiento como base metodológica de la ciencia particular, la economía se muestre como "la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo", justamente porque los "puntos de vista" corresponden al *procedimiento analítico del entendimiento*.

La razón en cambio representa el horizonte de interpretación de la filosofía, donde los fenómenos de la economía moderna como una "infinita cantidad de individualidades" y los "principios simples" de las relaciones y movimientos de los fenómenos *no* se analizan del mismo modo que en la economía. Como bien muestra la sentencia de Hegel en el §189, en el horizonte filosófico de interpretación se *refleja* en primer lugar la posición de la ciencia que tematiza estos fenómenos y sus simples principios, es decir, la *economía*. Los temas de la economía, sobre todo la esfera de las necesidades, se muestran en esta reflexión como un saber del entendimiento que conforma la "esfera de la finitud" y se sitúa directamente frente al "pensamiento". Mediante esta posición metodológica, la esfera de las necesidades puede problematizarse *de manera apropiada*: la definición fenoménica de la esfera de las necesidades como una "infinita cantidad de singularidades" o sus "principios simples" representan las piedras temáticas angulares de la economía como ciencia particular. Sus categorías forman una herramienta adecuada para el análisis de los fenómenos en cuestión. Esta es una posición coherente en sí misma y al mismo tiempo reflejada y *legitimada* por la filosofía como ciencia de la razón: la filosofía "justifica" el punto de vista del entendimiento, o su ciencia de la economía "con sus puntos de vista". En el contexto de estas consideraciones, los "principios simples de la cosa" son los principios que la economía puede concebir y expresar a su manera. Es decir, los múltiples fenómenos de la economía aparecen para la economía inmediatamente como necesidades, propósitos de los sujetos en su "infinita cantidad de singularidades", a partir de los cuales la economía, desde el punto de vista del entendimiento, puede "descubrir" el "principio simple de la cosa". Desde el principio simple surge que la economía también puede reconocer una especie de "relación y el movimiento de la masa" de los fenómenos de la economía moderna. Esta primera estructuración tiene lugar desde la perspectiva de una ciencia en proceso de análisis que puede reconocer y mostrar la esfera de las necesidades, pero no su sistema.

Por tanto, la perspectiva de la razón refleja inicialmente la economía como una ciencia particular, pero también juega un papel *científicamente constitutivo*: la perspectiva filosófica compleja-relacional-sistemática abre la posibilidad de obtener *diferentes y nuevos tipos de conocimiento sobre la economía moderna*. Los términos particularidad y universalidad utilizados por Hegel como figuras lógico-filosóficas del pensamiento para problematizar las necesidades y su satisfacción

sugiere que el sujeto no es el número infinito de singularidades en una esfera fenoménica de necesidades, como en el caso de la economía, sino más bien *sus características filosóficamente tematizables*. Esto no solo incluye la particularidad como figura lógica del pensamiento, sino también el derecho socio-filosóficamente entendido de cada particularidad en cuanto sujeto libre de la sociedad moderna. Esto también se aplica a la satisfacción, que aquí no significa una materialidad concreta, sino la estructura social *de satisfacción o el derecho socialmente asegurado a la satisfacción de la particularidad subjetiva*. Estos derechos en tanto formas normativas universales sirven como *autoafirmación de todos como sujetos libres* de la economía y la sociedad modernas. En este contexto, el principio de *universalidad* puede discutirse no solo como el derecho a la satisfacción individual, sino también como una de las estructuras sociales básicas en tanto *mecanismos socioeconómicos de satisfacción*.

Este tipo de terminología, como teoría sistemática de lo práctico con fundamento lógico, permite en general mirar entre bastidores la economía moderna y explicar la "verdadera" forma de satisfacer las necesidades. Esta posición filosófica ofrece la posibilidad de analizar la relación de la persona concreta con sus propias necesidades subjetivas infinitamente variadas (como una "infinita cantidad de singularidades" del nivel fenoménico de cada vida) en relación a otras personas que tienen también sus propias necesidades subjetivas infinitamente variadas y se esfuerzan por satisfacerlas. Los dos principios de la sociedad burguesa se pueden explicar precisamente por la conceptualidad de la particularidad de estas necesidades subjetivas, infinitas y diferenciadas, y por la universalidad de la relación mutua en la satisfacción de necesidades a través de estructuras y mecanismos sociales (instituciones en un sentido más amplio) como características fundamentales de las prácticas. En la perspectiva económico-filosófica de la razón constitutivo-sintética con su conceptualidad, la particularidad explica la "esencia" de las necesidades infinitas subjetivas de las personas concretas individuales, así como también muestra lo "esencial" de las relaciones de la universalidad como sociabilidad primaria de la satisfacción en general, que ahora resulta ser la forma básica de la práctica. Son precisamente las relaciones entre estos aspectos las que representan la "verdadera" estructura básica de las necesidades y su satisfacción, tanto en el mundo de la vida individual como en los mecanismos, macroestructuras e instituciones económico-sociales de la sociedad moderna (riqueza, miseria y lujo) que también resultan ser características estructurales *esenciales* de la economía moderna.

Hegel llega aquí a la siguiente conclusión: la economía trabaja con categorías que reducen fenómenos como la "infinita cantidad de individualidades" a los "principios simples de la cosa" en un hilo de pensamiento donde la economía procede analíticamente. Este punto de vista es el de la ciencia económica especializada producto de los tiempos modernos, pero que en última instancia puede también ser referido de manera apropiada, es decir reflejado y justificado desde el punto de vista de la filosofía (razón). Los principios simples de los fenómenos, la "infinita cantidad de individualidades" que el entendimiento "descubre", *sólo* explican una dimensión de la economía moderna. La posición filosófica de la razón por otro lado, es capaz de comprender la esencia de la economía moderna en términos de la estructura general de la sociedad moderna. Esto significa que i) la posición filosófica en su perspectiva general puede reflejar de manera convincente y razonable los principios simples del diverso mundo fenoménico de la economía o su ciencia; y, ii) que las estructuras y movimientos profundamente arraigados de la economía

moderna y la sociedad según su naturaleza "verdadera" sólo puede ser examinadas, explicadas, justificadas o criticadas desde esta perspectiva.

Esta forma de interpretar la economía moderna también aporta nuevos tipos de conocimiento en comparación con la economía que procede analíticamente –precisamente porque es constitutiva. La interpretación hegeliana de los fenómenos o de los principios simples de la cosa en la economía o su conexión sistemática con los dos principios de la sociedad burguesa apunta en última instancia a que una explicación adecuada de los fenómenos y de principios de la economía moderna, *sea desde el punto de vista del entendimiento y su configuración científica (la economía), o desde la razón y su cientificidad, necesita en última instancia de la filosofía económic*a. La composición de la exposición central del §189 expresa también esta consideración fundamental.

La teoría hegeliana de la economía moderna trae consigo *sentidos provechosos* en comparación con la economía. La filosofía económica puede decir algo diferente y más profundo sobre temas que en muchos aspectos son análogos, pero que la economía ni siquiera puede reconocer. Es por eso que la filosofía económica debe entenderse como una teoría alternativa y relevante de la economía moderna que Hegel *no* desarrolló a partir de *restricciones sistemáticas*, sino por buenas razones conceptuales.

2.4. Los logros y límites de la economía como ciencia particular.

Hegel también se refiere a los *límites* que subyacen a la economía como ciencia y están relacionados con las particularidades de las estructuras "efectivas" de la sociedad burguesa. También le atribuye al entendimiento la importancia de ser el "poder gobernante" de los principios simples. En este sentido, Hegel llama a la economía y la sociedad modernas el "estado del entendimiento". Es por ello que el entendimiento no es solo esa posición metodológico-teórica que toma la economía como ciencia especializada, sino un nivel estructural de la *realidad de la economía y la sociedad modernas*. Por supuesto, otro problema es que Hegel también usó la expresión en un sentido más amplio: "en nuestra época la economía rural se maneja también de una manera reflexiva, como una fábrica, y adopta así un carácter que se opone a su naturalidad, carácter que corresponde a la segunda clase" (1968, VII, §203ad). En consecuencia, Hegel desarrolla un *potencial crítico* tanto teórico-interno como socialmente externo, que también permite comparaciones adicionales con otras teorías de la economía o con la respectiva realidad de la economía moderna: ¡en este contexto se piensa en Marx o Lukács!

¿Cómo entender este potencial socialmente crítico? La relación recíproca de las personas concretas se entiende como una *forma* de universalidad en la medida que las personas no entienden la relación con los demás como su pr*opia universalidad normativa y social* en tanto eticidad y la ponen en acción en sus prácticas. Esto es así porque *solo* pretenden *satisfacer* sus propias necesidades particulares. Al mismo tiempo, deben e incluso necesitan darse cuenta de que solo pueden satisfacer sus propósitos y necesidades particulares mediante la cooperación con los demás. El "egoísmo" como posición *egocéntrica* del primer sujeto de la sociedad burguesa, la persona concreta, se revela, así como un *déficit* ético *y social*. Es precisamente la colisión interna entre el sujeto egocéntrico de las necesidades y la relación forzada con otros en la satisfacción lo que caracteriza el presente tipo de universalidad como una sociabilidad formal. Este tipo de intersubjetividad y sociabilidad se desarrolla por *necesidad y compulsión*, *y no por una*

comprensión y eticidad racionales. En consecuencia, las personas concretas se instrumentalizan entre sí. En este sentido, la sociedad burguesa es en sí misma un "estado del entendimiento" en el que la actitud egocéntrica es *normal*. La única relación formal entre las personas concretas y la instrumentalización mutua y por tanto también la alienación es en realidad normales: son niveles elementales de una intersubjetividad y sociabilidad no desarrolladas que surgieron por necesidad y coacción. En este punto se topa con los límites de la economía como ciencia especializada, que no puede explicar estas estructuras deficitarias. En este sentido, Hegel se preocupa no solo por un nuevo potencial de interpretación, sino también por un *potencial socialmente crítico*.

La posición de Hegel también trae consigo un *resultado teórico negativo*. Este consiste en el hecho de que las estructuras y movimientos fundamentales de la economía moderna no pueden tematizarse *solo* con medios económicos. En otras palabras: la economía ofrece una interpretación *necesaria pero insuficiente* de la economía moderna. Para poder superar este déficit, la economía moderna o sus fenómenos tienen que ser interpretados *en el doble horizonte de la economía y la filosofía económica*. Así lo expresa la observación de Hegel en el §189, donde que reconoce el logro de la economía, a la vez que lo critica, amplía y reinterpreta desde la perspectiva de la filosofía económica. Esto significa que la interpretación económica no solo se diferencia de la filosófica, sino que también se integra en la filosofía económica.

En realidad, puede reconocer bastante, especialmente el mundo fenoménico de las necesidades, propósitos, satisfacción o sus principios simples: son de hecho su objeto. Hegel se expresa en términos muy positivos sobre el logro científico de la economía: muchas características de la economía moderna pueden ser descritas de manera precisa por la economía mediante sus propios medios (categorías), pero no todas. La economía tiene límites y déficits teóricos internos, que la filosofía económica en su perspectiva metodológica-sistemática compleja puede revelar y superar.

Sin embargo, la filosofía económica discute la economía y la sociedad modernas no solo en términos de la base teórico-metodológica de la razón, sino también en términos de eticidad. La sociedad civil está incorporada en la *eticidad como la forma más elevada de integración* en el espíritu objetivo. Correspondientemente, Hegel describe la realidad de la sociedad burguesa como *el mundo de la aparición de la eticidad*. El "mundo de los fenómenos" no es una construcción conceptual pura, debe entenderse como un término relacionado con los fenómenos concretos que Hegel constituye no solo de acuerdo con la lógica, sino sobre todo con respecto a los fenómenos que pueden, por ejemplo, "ser estudiados a gran escala en Inglaterra" (Hegel, 1986, VII, §245; Jamme y Weisser-Lohmann 1995; Weszek, 1988). Desde la perspectiva de la normatividad ética, la economía moderna es una realidad *invertida* en la medida que esta realidad elude la normatividad ética. La economía no puede ver la esencia de este error, aun cuando puede reconocer fenómenos intrincados como el lujo y la miseria. Desde esa doble perspectiva de la filosofía práctica, cuyos pilares son la razón y la eticidad, la sociedad burguesa puede ser analizada y retratada como una apariencia de razonabilidad, y *así también como una eticidad perdida en su naturaleza invertida, contradictoria y compleja, es decir, 'verdadera'*. El potencial crítico del enfoque del filósofo surge de esta doble perspectiva, que permite entender, expresar y criticar las contradicciones y el mal del mundo fenoménico de la sociedad burguesa *como sus aspectos y estructuras propias*.

Podemos decir entonces que, para desarrollar una interpretación adecuada de los fenómenos y principios de la economía y la sociedad modernas, es inevitable una forma de ciencia que sea capaz de liberar a temas (sus objetos de estudio) de las limitaciones de la metodología de una ciencia especializada. Para hacer esto, sin embargo, se necesita la transgresión del "entendimiento" como posición metodológica de una ciencia especializada. Este traspaso de fronteras permite explicar la base metodológica de la *razón* como una posición básica teórica diferenciadora y al mismo tiempo integradora, también en este sentido complejo-sistemático, o la explicación de la normatividad en la práctica que representa la eticidad. La transición de la economía política a la filosofía económica, el logro soberano de Hegel, tiene lugar sobre esta base conceptual. Ahora bien, la racionalidad práctica, que juega un papel decisivo en la iluminación de las estructuras de la filosofía práctica de Hegel, debe aplicarse en el área de tensión entre razón y eticidad. Hegel también incluyó necesidades, deseos, inclinaciones, etc., así como sentimientos, en la razón como un tipo específico de racionalidad. El espíritu, como sustancia ética y como subjetividad, transforma estos elementos naturales y formas interiormente subjetivas en las que se reconoce la actividad de la razón (Pippin, 2008; Halbig, 2009).

No es casualidad que Hegel busque explicaciones más profundas del mal infinito en el ámbito de las necesidades. Pero sin perseguir las ilusiones de poder negar las estructuras y características en confrontación (los "entrelazamientos") de la economía y la sociedad modernas. El potencial crítico de su concepción de la economía y la sociedad modernas incluye la búsqueda de medios que no apunten a resolver las confrontaciones, sino que puedan mitigarse y *mantenerse dentro de límites*, a fin de evitar la desintegración no solo de la sociedad y la economía, sino también de los micro-mundos como el entorno de vida de los individuos. Esto se hace con la intención programática de estabilizar sus vidas, y además mejorar su calidad. Este programa no presupone actividades revolucionarias, pero presupone reformas sensatas. Uno de sus elementos sigue siendo relevante hasta el día de hoy: el *mejoramiento cualitativo en el estilo de vida*.

En última instancia, Hegel basó el aumento cualitativo del estilo de vida en el principio de la libertad infinitamente subjetiva de todos en la era moderna y lo vinculó a su concepción de la educación. Llevó a cabo esta concepción en la *Filosofía del derecho* de 1820 en relación con su teoría de la economía moderna. Al hacerlo, también problematizó una dimensión completamente nueva de la modernidad en la filosofía alemana, en abierta conexión teórica con las ideas de Lutero. Sin embargo, la vinculación de la discusión educativa alemana con la economía británica es su logro original. Esto muestra que no solo la construcción de la conexión entre *razón y eticidad*, sino también la inclusión de la *educación como un asunto práctico-filosófico* expresa una característica más e incluso una nueva dimensión de su filosofía económica autónoma. Para mostrar el logro filosófico del vínculo entre la economía y la educación, esta debe reconstruirse como un término económico-filosófico en el sentido hegeliano.

3. La educación como concepto económico-filosófico.

Es obvio que la expresión "educación" aparece más de diez veces en el capítulo sobre la sociedad burguesa. ¿Cómo se explica esta importancia? En primer lugar, el punto es que Hegel fue el único filósofo alemán que incluyó la dimensión económica de la sociedad moderna en la discusión

formativa en el momento en que la economía británica en Alemania había permanecido en los márgenes del interés filosófico (Rózsa, 2007). Se esforzó por mostrar el *topos* y la función de la educación en el contexto de las estructuras sociales, económicas y políticas modernas, y las correspondientes formas de conocimiento, formas de vida y comportamiento. La educación se despliega como el aspecto de la filosofía práctica de Hegel, en cuyo trasfondo se puede reconocer su la *teoría de la modernidad*, incluida su concepción de la individualidad (Rózsa, 2012, pp. 18-21).

A continuación, nos enfocaremos en los aspectos de este concepto que dejan en claro que la concepción hegeliana de la educación no puede separarse de su interpretación de la economía moderna. Al contrario: la educación es un aspecto esencial de su filosofía económica. Si se interpreta el punto de vista de Hegel por separado de su concepción económico-filosófica, sería difícil explicar cómo y por qué asigna una función concreta y económicamente eficaz a la educación en el contexto de la "reciprocidad del trabajo", como división social de trabajo, o producción y consumo, cuando interpreta la educación como un elemento constitutivo de la riqueza. Asegurar la subsistencia de todos depende, por un lado, de la riqueza general, en la que, por otro lado, todos participan a través de su propia educación, habilidad y trabajo (Hegel, 1986, VII, §199).

Henning Ottmann afirmó en su ensayo *Arbeit und Praxis bei Hegel* que el siglo XIX, que se caracterizó por el contraste entre trabajo y educación, no pudo reproducir la síntesis de Hegel. Es por eso que, en la época del imperio de la tecnología, la filosofía, que comprende la maldición y la bendición del trabajo, parece tener más actualidad que nunca (1977, pp. 33-34). Ottmann señaló la importancia de la educación como categoría económica para el trabajo, pero sin continuar esta síntesis según la cual la educación misma logra esta relación con el trabajo en Hegel. A continuación, se explica esta síntesis teniendo en cuenta la posición de Hegel sobre la filosofía económica, que quedaría incompleta sin su concepción de la educación.

3.1. Trabajo y cultura.

La manera en la que Hegel sitúa la relación entre trabajo y educación es interesante en sí misma. Hizo de esto un tema cuando discutió algunas de las características fundamentales de la sociedad y la economía modernas en los párrafos introductorios de la sociedad burguesa, y en ese punto del texto, como se señala más arriba, se trata de presentar la perspectiva económico-filosófica hegeliana. Es más que interesante que en el §187, en el penúltimo párrafo de la parte introductoria de la sociedad burguesa, Hegel introduzca la educación y la aborde precisamente en su relación con el trabajo. ¿Qué significa esto?

A los ojos de Hegel, el trabajo también es una categoría económica, aunque aquí no toma el trabajo como una categoría prioritariamente económica, sino solo más adelante cuando explica las categorías económicas. Lo hace en el apartado sobre "El modo del trabajo" en el capítulo sobre "El sistema de las necesidades", del mismo modo en que ya había tematizado el trabajo en relación con las necesidades y su forma socioeconómica, con el "consumo" y otras categorías económicas como "medios", "elaboración", "producción", "producir", "división del trabajo" o "maquinaria" (Hegel, 1986, VII, §196-198). Se debe llamar la atención sobre el hecho de que entre

estos dos parágrafos Hegel analiza la educación teórica y práctica. Esta clasificación habla en sí misma también a favor de que las categorías económicas, que están tematizadas en los §§196 y 198, no pueden desligarse de la perspectiva económico-filosófica y que la educación expresa claramente en el §197. En otras palabras, las categorías económicas también se entienden en el punto central del texto desde una perspectiva económico-filosófica.

Por otro lado, en el §187, donde el foco está puesto en la relación entre trabajo y educación, Hegel entiende el trabajo definido desde la perspectiva de la filosofía económica. Se trata del *concepto* de trabajo determinado desde una perspectiva filosófica (económica). El concepto filosófico del trabajo surge precisamente en su relación con la educación, y no en relación con las necesidades, los medios o la producción, como cabría esperar desde una perspectiva económica. La frase clave sobre la determinación filosófica del trabajo dice así: "la educación es por lo tanto en su determinación absoluta la *liberación* y el *trabajo* de liberación superior, el punto de tránsito absoluto a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad" (Hegel, 1986, VII, §187).

Esta frase clave sobre la relación entre trabajo y educación muestra cómo Hegel reinterpreta el trabajo como un término económico-filosófico. La educación es precisamente el concepto con el que implementa esta diferencia, y así también la diferenciación del contenido de la obra, que ha de ser ejemplar por las características ulteriores tanto de las categorías económicas como de los conceptos económico-filosóficos. Tampoco se puede pasar por alto que esta reinterpretación se da en torno a la *eticidad*, que expresa el arraigo socio-filosófico y la función socio-cultural de la educación.

¿Cuál es el significado económico y socio-filosófico de la educación? La *educación para la libertad* en el pensamiento de Hegel puede ayudar a explicar esto. En los párrafos introductorios sobre la sociedad burguesa donde analiza los principios y estructuras básicas de la economía y la sociedad modernas, se refiere al principio histórico más elevado, al "principio de la *personalidad infinita y autónoma* del individuo, de la libertad subjetiva" (Hegel, 1986, VII, §185). Esta libertad infinitamente subjetiva del individuo en la era moderna representa el último fundamento para el desarrollo de la "existencia particular" de todos y conlleva la "diversidad" como pluralización de valores y figuras mentales o estilos de vida y comportamientos. Esta idea también es decisiva para la teoría de la individualidad moderna de Hegel (1986, VII, §186). La libertad subjetiva moderna no es dada, sino que se entrega: la libertad subjetiva de cada uno debe ser formada por los respectivos individuos particulares, es decir que debe ser reconocida, apropiada y practicada. Debe formarse la subjetividad en su particularidad; este es el imperativo de Hegel (Hegel, 1986, VII, §187).

La educación es así la forma en la que el espíritu se encuentra *in concreto* en el proceso de humanización y socialización o en el proceso de individuación. Los individuos con sus particularidades son personas privadas que relacionan sus conocimientos, voluntades y actividades directamente con sus vida individual-particular, pero al mismo tiempo también con otros individuos (generalización como socialización normativa y práctica), de los que además se diferencian (particularización reflejada, mediada como individuación). Esta intensa relación entre individuos es, por un lado, una diferenciación y un desarrollo de las particularidades del individuo y, por otro, una integración en las relaciones sociales. En este proceso, el individuo

inmediatamente particular se convierte en un individuo particular autodeterminado y seguro de sí mismo y, al mismo tiempo, en un miembro de la comunidad y de la sociedad en general. La conversión de la "vida particular" inmediata de cada individuo en una "existencia objetiva" tiene lugar precisamente a través de la educación, que cambia la vida del individuo en dos sentidos: uno privado y otro social (Hegel, 1986, VII, §187). En este sentido, la educación es tanto liberación en sí misma como un trabajo de liberación superior que consiste en un trabajo duro en cuanto "trabajo de educación" (Hegel, 1986, VII, §187). Los individuos se liberan a sí mismos a través de este trabajo duro de educación y se convierten en sujetos infinitamente libres que se dan su particularidad, "efectividad" y "objetividad" propias y educadas, y en este último sentido contingentes, como fundamentos estables de su propio entorno vital-ético y social. La fórmula "educación para la libertad" revela el significado de la educación para el modo de vida de todos y, al mismo tiempo, la función sociocultural de la educación para la integración de la vida particular de cada individuo en las estructuras *sociales* e *institucionales* de la sociedad moderna.

En este contexto, se hace evidente la atención que presta Hegel a la *viabilidad práctica de la educación para la libertad* en la vida de todos. Y, en consecuencia, también ve la educación en este contexto como una forma de conocimiento y comportamiento, así como una forma de realidad. La conexión de estos aspectos de la educación es decisiva para la realización práctica: este es el aspecto *activo* en lo humano que no es el trabajo, sino el *comportamiento*: "liberación es en el sujeto el duro trabajo contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del deseo, así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del gusto" (Hegel, 1986, VII, §187).

Esta constelación conceptual de *trabajo, educación y comportamiento* le permite a Hegel mostrar y recomendar un modo de vida individual y al mismo tiempo socioculturalmente razonable y ético y, por lo tanto, formado para los sujetos libres de la sociedad moderna. La educación en este sentido complejo, como aquí explica Hegel en relación con el trabajo y el comportamiento, es la base de los procesos de humanización y socialización mediante los cuales cada individuo signa la *naturaleza y el mundo social* que inicialmente *le parecen extraños* pero que ahora puede producir como un mundo propio. En este complejo de humanización, socialización e individualización que se basa en la educación y se materializa directamente en el comportamiento, el trabajo no conforma una categoría meramente económica, sino un concepto *socio-filosófico*. (Sobre la originalidad del concepto de trabajo en Hegel, diferente a los esgrimidos por Smith y Marx: Schmidt am Busch, 2002).

3.2. La educación como elemento estructural de la economía moderna y del mundo burgués.

En el apartado "El modo de la necesidad y la satisfacción", se afirma que la "multiplicación", la "división" y el "perfeccionamiento" de las necesidades y los medios deben entenderse como factores económicos y como elementos de la educación. Sin embargo, es sobre todo un momento en el que se destaca el papel de la educación en la economía moderna. En ese contexto Hegel aborda la formación de la que emerge con claridad la transformación del trabajo como categoría de la economía en un concepto filosófico. El trabajo es un "transformación"

del “material inmediatamente proporcionado por la naturaleza”, pero la formación muestra el carácter humano de la producción. Esta perspectiva muestra el hecho de que la formación como carácter socioculturalmente formativo de la producción y la acción en general puede y debe afirmarse también en las actividades económicas. Para Hegel, ni el trabajo ni la producción representan la forma básica de las prácticas sociales, porque esa dimensión estriba en la acción, que Hegel determina inicialmente en relación con el hecho: “la cualidad moral subjetiva se refiere a la diferencia más elevada acerca de la medida en que un acontecimiento o un hecho constituyen una acción, y concierne a la naturaleza subjetiva misma” (Hegel, 1986, VII, §96). La acción así entendida se basa en la autodeterminación como máxima “cualidad moral” (Quante, 1993). Esto no es algo autoevidente para la economía y, del mismo modo, tampoco lo es la idea de que las personas deban entenderse *como agentes y no solo como trabajadores* desde una perspectiva económico-filosófica, lo que se produce justamente en la formación como medio de la educación.

La siguiente consideración de Hegel se relaciona con la educación *teórica* y *práctica*, que se interpretan en el §197 como elementos estructurales propios de la economía moderna. A la formación teórica le pertenece una serie de disposiciones, porque “no consiste sólo en una multiplicidad de representaciones y conocimientos, sino también en la movilidad y rapidez del representar y del tránsito de una representación a otra, en la comprensión de relaciones complejas y universales, etc.” (Hegel, 1986, VII, §197). En la educación práctica se enfatiza la importancia del *empleo*, que no es lo mismo que el trabajo. El trabajo se relaciona con el material suministrado inmediatamente por la naturaleza. El empleo, por otro lado, es más que una relación con la naturaleza o el consumo abstracto: debe interpretarse en el área de tensión entre la necesidad y el hábito, donde se muestra su internalización (Hegel, 1986, VII, §197). La importancia de la cultura práctica “consiste precisamente en el hábito y la necesidad de estar ocupado” (Hegel, 1986, VII, §197ad). El hábito de la actividad objetiva tiene un valor prioritario para las actividades económicas, incluida la producción. Sin esta objetividad, que se activa como hábito en el sujeto, la habilidad subjetiva no sería suficiente para las expectativas de producción exitosa y efectiva. Es precisamente en este sentido económico y económico-filosófico que la educación práctica adquiere un estatus especial en la interpretación de Hegel de la economía y la sociedad modernas. La educación es un factor económicamente decisivo también en el sentido de que juega un papel significativo en la especialización, en la división del trabajo y en las nuevas formas de uso de las máquinas (Hegel, 1986, VII, §198).

La conexión entre estos aspectos de la educación teórica y práctica tiene que entenderse en Hegel como una especie de adecuación de los elementos del pensamiento, la acción y el comportamiento que deben utilizarse como un criterio normativo complejo para todas las actividades (económicas) en el ámbito sociocultural de modernidad. En esta compleja síntesis de trabajo y educación, Hegel vio una de las características centrales de la modernidad y su economía. Es por esa razón que la adecuación de la educación teórica y práctica es por un lado un requisito normativo-práctico que debe ser interpretado en los términos de las nuevas formas de producir y consumir y, por otro lado, se trata también de la adecuación de hábitos, necesidades, habilidades y comportamientos de los individuos que pueden planificar, realizar, corregir y cumplir sus propios planes de vida a través de elementos educativos. La educación

se convierte así en un nivel interno de las estructuras económicas y de los macro-mundos en general, como también en el modo de vida del individuo y en sus características distintivas cualitativas.

El "estilo de vida cualitativo" es un punto de referencia enfatizado por Hegel para el estilo de vida de los individuos particulares en la era moderna, que en última instancia resulta del desarrollo de una libertad infinitamente subjetiva. Hegel conecta este estándar directamente con la educación como un "modo cultivado de conducta": "la educación supone una forma general de actuar en consideración del individuo de acuerdo a máximas y formas universales, es decir de comportarse de una manera universal" (Hegel, 1974, IV, p. 483). Ser educado es un requisito ineludible tanto para la efectividad de la economía moderna como para un estilo de vida cualitativo propio del individuo moderno. El modo de comportamiento educado debe formarse en primer lugar tanto sobre las propiedades del objeto respectivo como sobre las propiedades de los demás, es decir, actuar universalmente de acuerdo a la "naturaleza de la cosa". En este sentido, la educación es una "atenuación de la particularidad" (Hegel, 1974, IV, p. 354) como arbitrariedad inmediata, arbitrio y contingencia. Es por eso que la educación como "objetividad" y "relación cultivada" significa un comportamiento teórico y práctico mediado culturalmente hacia las cosas y las personas. La persona concreta, como sujeto de necesidades, recibe entonces las condiciones "formales" que le "permiten realizar sus ideales", es decir, poder convertirse en una persona educada que pueda decidir libremente sobre su propia forma de vida en el sentido de la racionalidad y normas éticas. Hegel conecta esta *sofisticación* contextualizada social y moralmente con formas subjetivas como la disposición, el espíritu, la creencia y el comportamiento, que son lugares internos subjetivos y formas de realización de los propósitos particulares del individuo y el cumplimiento de sus propios planes de vida en general. En el espíritu práctico-objetivo no es la creencia la que tiene un valor prioritario como en la religión, ni el espíritu como en el arte, sino que, para Hegel, es el carácter el que tiene ese valor en el marco de la eticidad. El carácter como componente fundamental del *habitus* sociocultural, cuya ubicación subjetiva Hegel define en la "interioridad" como el "mundo interior" y la clasifica en un complejo de la conducta social "razonable" propia de los individuos modernos, es entendida por Siep como "una forma común de pensar, sentir y comportarse permanente y específica. El origen platónico de la virtud es tan tangible como el aristotélico: "el carácter es el *habitus* permanente de las personas concretas 'socializadas' en un grupo con determinadas funciones sociales. También es una 'forma de pensar o un nivel de reflexión'" (Siep, 1992, p. 272). Siep considera esto como uno de los principales problemas de la *Filosofía del derecho* de Hegel:

> ...el análisis sobre cómo las convicciones de los sujetos, que en última instancia sólo confían en su propia reflexión, y los grupos conformados por diferentes intereses y competencias pueden unirse para formar una voluntad común que se dirija permanentemente hacia el bien común, es el principal problema de la *Filosofía del derecho* de Hegel [...] ahí la característica principal de su solución está en la conexión de 'caracteres', es decir de las formas de pensar y vivir, con los roles sociales, los modos de las actividades y las 'habilidades'. Con esto pretendió unir el principio –no la fundamentación o la forma organizativa– de la vieja sociedad europea de clases con los principios de la sociedad burguesa emergente (que exigía

> igualdad ante la ley y la libre elección de ocupación) y el Estado constitucional que exige (que exigía la protección de los derechos fundamentales y la separación de poderes) (Siep, 1992, p. 270).

La educación, entendida de esta manera, es un componente prioritario de la libertad subjetiva de cada uno, incluido el mundo propio compartido con los demás, que debe estar conectado con la *racionalidad* y la *normatividad ética*. Hegel demostró este significado normativo de la educación en el sujeto ideal-típico de la economía y la sociedad modernas, es decir en el ciudadano o el ciudadano justo.

4. El mundo burgués en la intersección de la alienación y el modo de vida.

La persona concreta con sus necesidades infinitamente variadas como sujeto primario indeterminado de la sociedad burguesa se determina en un proceso educativo de múltiples capas para convertirse en burgués como segundo sujeto de la sociedad burguesa. En este proceso, su particularidad como actitud egocéntrica se vincula con su universalidad formal en tanto intersubjetividad (aún) no desarrollada de una manera diferente: es decir el burgués que, a diferencia de la persona concreta, tiene una *autodeterminación* (auto)consciente a su disposición que le permite adquirir y practicar una *educación* contextualizada y mediada precisamente a través de la sociedad. La autodeterminación del burgués a través de la educación como institución sociocultural universal-formal también da cuenta del principio moderno de libertad subjetiva en el mundo cotidiano común. Este proceso tiene lugar en el campo de tensión entre la vida privada subjetivamente particular *y* la vida sustancial-ética. Esto además se traduce en que no es la persona concreta dependiente de la necesidad, ni siquiera la persona abstracta de derecho, sino *sólo* el burgués educado con una autoconciencia desarrollada el que puede llevar la libertad subjetiva como uno de los valores más altos de la modernidad en la *propia forma de vida racional, éticamente orientada y cultivada*. En este proyecto, la "educación para la libertad" y la "satisfacción del yo" se combinan como aspectos sociales e individuales de la vida moderna y proporcionan una base para la constante diferenciación de las identidades sociales y personales, ahora frágiles debido a la constante diferenciación de las relaciones del sujeto (Rózsa, 2014b) y a la actitud "fluctuante" de los individuos modernos.

Podemos inspirarnos en las ideas de Hegel para indagar en los fundamentos éticos, normativos y racionales de las posibilidades prácticas del estilo de vida cualitativo como un problema de gran actualidad incluso si en muchos aspectos de ha perdido el tipo sociocultural ideal de Hegel, el burgués educado y justo de la modernidad clásica con sus particularidades características. Sin embargo, vale la pena investigar qué sigue siendo relevante para nuestra autoimagen a partir de este conjunto de ideas en ese momento y el nuestro, cuando las identidades altamente diferenciadas de los individuos de la modernidad tardía (o modernidad contemporánea) así como sus cuestiones de autodeterminación se han vuelto aún más complejas e incluso incomparablemente más complicadas.

Muchos aspectos de su teoría sobre las estructuras y mecanismos de la economía y la sociedad modernas o sobre el estilo de vida de los individuos modernos que está estrechamente relacionado con ella, a pesar de todas las apariencias, no han perdido nada de su actualidad. La cuestión de cuánta alienación se puede soportar, que también es relevante en este contexto,

sigue siendo de actualidad, y tan abierta como lo fue con Hegel. (Quante, 2016). Al igual que con Hegel, la *alienación* es un rasgo estructural de la modernidad actual que penetra profundamente en los planes de vida, las autointerpretaciones y las decisiones de los individuos. La tesis de Hegel sigue siendo válida: la diversidad como pluralización fenoménica de las formas de vida y de los planes de vida está estrechamente relacionada con el principio de libertad infinitamente subjetiva. Estas características de la existencia moderna abren un campo infinitamente amplio, también frente a la alienación o sus fenómenos siempre renovados. La alienación aparece como un *aspecto indisociable* de las estructuras sociales y económicas modernas, así como forma y el estilo de vida de las personas. La cuestión de dónde se van a determinar los límites de su sostenibilidad es un desafío recurrente, que se puede ilustrar con el mito de Sísifo de Camus como un ciclo infinito, pero que difícilmente se pueda responder con seguridad.

Las afirmaciones que suenan optimistas sobre el estilo de vida cualitativo y su pluralización cruzan constantemente las inquietantes preguntas recurrentes sobre los fenómenos de alienación que se multiplican inexorablemente. No es casualidad que Hegel solo mencione marginalmente la reconciliación como principio estructurador de su filosofía práctica en la sociedad burguesa, el punto central de su filosofía económica. Las "colisiones" y los "entrelazamientos" y no su reconciliación dominan la vida moderna, del mismo modo que la "existencia particular" lo hace en el mundo de la vida individual. La profunda intuición de Hegel no ha perdido su relevancia hasta el día de hoy. La fragilidad de nuestro modo de vida en la modernidad contemporánea no se ha vuelto menor ni más débil: los medios de educación y los patrones de comportamiento, que fue donde buscó una solución, nos protegen hoy incomparablemente menos que antes (Rózsa, 2017).

Referencias

Althusser, L. (1968). *Für Marx*. Suhrkamp.

Brandom, R. (2002). Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung. In Chr. Halbig, M. Quante y L. Siep (Hrsg.), *Hegels Erbe* (pp. 46-77). Suhrkamp.

Brandom, R. (2001). *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Suhrkamp.

Habermas, J. (1986). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp.

Hackenesch, Chr. (2000). *Kommentar zu Die Wissenschaft der Logik* (§§ 19-244). In H. Drüe (Hrsg.), *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. (pp. 87-138). Suhrkamp.

Halbig, Chrph. (2009). Das Recht des subjektiven Willens (§132). Überlegungen zu Hegels Theorie praktischer Rationalität. *Hegel-Studien* 44, 95-105.

Hegel, G. W. F. (1986). *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp.

Horstmann, R.-P. (2014). Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (§§ 158-256). In L. Siep (Hrsg.), *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* (pp. 193-216). Klassiker Auslegen.

Hösle, V. (2005). Was kann man von Hegels objektiv-idealistischer Theorie des Begriffs noch lernen, das über Sellar's, McDowells und Brandoms Anknüpfungen hinausgeht? *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 30*(2), 139-158.

Jamme, Chr., & Weisser-Lohmann, E. (Hrsg.). (1995). *Politik und Geschichte. Zu den Intentionen von G.W.F. Hegels Reformbill-Schrift* (*Hegel-Studien* 35). Bouvier Verlag.

Lukács, G. (1948). *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Europa.

Moyar, D. (2002). Die Verwirklichung meiner Autorität. Hegels komplementäre Modelle von Individuen und Institutionen. In Chr. Halbig, M. Quante y L. Siep (Hrsg.), *Hegels Erbe* (pp. 209-253). Suhrkamp.

Ottmann, H. (1977/78). Arbeit und Praxis bei Hegel. *Hegel-Jahrbuch*.

Pinkard, T. (2001). Tugend. Moral und Sittlichkeit. Von Maximen zu Praktiken. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 49*(1), 65-88. https://doi.org/10.1524/dzph.2001.49.1.65

Pippin, R. (2008). *Hegel's Practical Philosophy*. *Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge University Press.

Pippin, R. (2002). Hegels praktischer Realismus. Rationales Handeln als Sittlichkeit. In Chr. Halbig, M. Quante y L. Siep (Hrsg.), *Hegels Erbe* (pp. 295-323). Suhrkamp.

Pippin, P. (2001). Naturalität und Geistigkeit in Hegels Kompatibilismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 49*(1), 45-64. https://doi.org/10.1524/dzph.2001.49.1.45

Priddat, B. (1990). *Hegel als* Ökonom. Duncker & Humblot.

Quante, M. (2016). Handlung, System der Bedürfnisse und Marktkritik bei Hegel und Marx. In H-C. Schmidt am Busch (Hrsg.), *Die Philosophie des Marktes* (pp. 153-175). Meiner.

Quante, M. (2014). Die Logik ist das Geld des Geistes. Zur Rezeption der Hegelschen Logik im Linkshegelianismus und der Kritik der politischen Ökonomie. In A. Koch (Hrsg.), *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik* (pp. 413-431). Meiner.

Quante, M. (1993). *Hegels Begriff der Handlung*. Frommann-Holzboog.

Riedel, M. (1969). *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Suhrkamp.

Riedel, M. (1972ff). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Rombach.

Riedel, M. (1975). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Suhrkamp.

Rózsa, E. (2017). Hegels Wirtschaftsphilosophie in seiner Rechtsphilosophie von 1820. In I. De Gennero (Hrsg.), *Wirtliche Ökonomie. Philosophische und dichterische Quellen* (pp. 283-317). Bautz.

Rózsa, E. (2014a). From Love to Recognition. Hegel's Conception of Intersubjectivity in a Developmental-Historical Perspective. In Chr. Krijnen (Hrsg.), *Recognition – German Idealism as an Ongoing Challenge* (pp. 287-309). Brill Publisher.

Rózsa, E. (2014b). Personale und soziale Identitäten im Hinblick auf Selbstrelationen bei Hegel. *Hegel-Jahrbuch 2014*(1), 260-270. https://doi.org/10.1515/hgjb-2014-0143

Rózsa, E. (2012). *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*. Brill Publisher.

Rózsa, E. (2007). Einleitung. En: K. Engelhard y M. Quante (Hrsg.), *Hegels Konzeption praktischer Individualität*, *von der Phänomenologie des Geistes zum enzyklopädischen System* (pp. 7-18). Mentis Verlag.

Rózsa, E. (2005). *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. W. Fink.

Rózsa, R. (1993). *Hegel gazdaságfilozófiája*. Akadémiai Kiadó.

Schmidt am Busch, H.-Chrph. (2002). *Hegels Begriff der Arbeit*. Akademie.

Siep, L. (2010). *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels.* W. Fink.

v Siep, L. (1992). *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Suhrkamp.

Tillich, P. (1962). *Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit*. Furche.

Vieweg, K. (2019). *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*. C.H. Beck.

Waszek, N. (1988). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*. Kluwer Academic Publisher.

Weisser-Lohmann, E. (2011). *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie*. *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und die Grundlegung der praktischen Philosophie*. W. Fink.

AUTORA

Erzsébet Rózsa. Profesora emérita de la Universidad de Debrecen, Hungría, donde ha sido investigadora, profesora asociada y titular desde 1970. Ha sido profesora invitada en la Universidad de Münster, Alemania. Doctora y Habilitación en Filosofía por la Universidad de Debrecen y Doctora en Filosofía económica por la Academia Húngara de Ciencias.

El Estado contra el capital. Comentarios sobre la función de la economía en la filosofía hegeliana de la historia universal

State against Capital. Comments on the Function of Economy in the Hegelian Philosophy of World History

Angelo Narváez León

RESUMEN

En este artículo abordaremos el problema de la relación entre el Estado y el capital como una disputa abierta en la modernidad entre la política y la economía. Desde la perspectiva de la filosofía hegeliana de la historia y el derecho, analizaremos la manera en la que la economía tiende en su proceso estructural de expansión espacial global a subsumir y subordinar las funciones administrativas y jurídicas de las formas estatales previas al ciclo sistémico inglés de acumulación capitalista. Para esto analizaremos primero la conceptualización hegeliana de la economía política, para después exponer la manera específica en que esta se traduce en una forma de comportamiento global determinado por los procesos de distribución diferencial del capital y así, finalmente, abordar la manera en la que la economía cumple sus funciones determinantes en la conformación del mercado mundial y la historia universal, teniendo siempre como referencia directa el tiempo histórico en el cual Hegel desarrolló sus reflexiones filosóficas sobre la economía.

Palabras clave: Hegel; Economía; Capital; Estado; Política

ABSTRACT

In this article we will approach the problem of the relationship between the state and capital as an open dispute in modernity between politics and the economy. From the perspective of the Hegelian philosophy of history and right, we will analyze the way in which the economy tends in its structural process of global spatial expansion to subsume and subordinate the administrative and legal functions of state forms prior to the English systemic cycle of capitalist accumulation. For this, we will first analyze the Hegelian conceptualization of political economy, and then expose the specific way in which it is translated into a form of global behavior determined by the processes of differential distribution of capital and thus, finally, address the way in which the economy fulfills its determining functions in shaping the world market and universal history, always having as a direct reference the historical time in which Hegel developed his philosophical reflections on economy.

Keywords: Hegel; Economy; Capital; State; Politics



INFORMACIÓN
https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.62
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21062
Quito, Ecuador

Enviado: octubre 17, 2021
Aceptado: diciembre 01, 2021
Publicado: diciembre 07, 2021
Publicación continua
Sección dossier | Peer Reviewed

AUTOR

Angelo Narváez León
Universidad Católica Silva Henríquez - Chile
angelo.narvaez.l@gmail.com

Conflicto de intereses
El autor declara que no existe conflicto de interés posible.
Financiamiento
No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.
Agradecimiento
N/A
Nota
Este artículo es resultado del proyecto de investigación postdoctoral “Economía política y religión en la filosofía hegeliana del derecho” (PUCV 2019-2020).

PUBLISHER



1. Introducción, o Hegel en el siglo XX.

Desde mediados del siglo XIX, la filosofía hegeliana ha tenido varios momentos de inflexión en los que defensores y detractores vieron en las primeras ediciones póstumas un "gran otro" que podía modificar su significado si las circunstancias lo exigían: republicano liberal o monárquico conservador, fanático prusiano o romántico francófilo, tardocameralista o protocapitalista. En momentos diferentes, Marx, Weber y Schmitt vieron en Hegel un punto de inflexión en la representación de la modernidad, una suerte de último bastión de lo mejor que podía dar la manera específicamente centroeuropea de pensar las relaciones familiares, sociales y estatales travesadas por la tendencia a la expansión colonial y la contracción bélica entre los siglos XVI y XIX. Hegel no fue ajeno a esa misma reflexión: en la historia, algo se fracturaba después de Napoleón.

Marx suponía que el siglo victoriano significaba el cambio de una época que ya no podía volver atrás después de la inauguración del Canal de Suez y del tramo Howrah-Prayagraj-Mumbai de la East Indian Railway Company (Marx, 2004, p. 72). Weber, que no estaba precisamente en la misma trayectoria de la crítica de la economía política, le escribía a Franz Eulenburg en 1909 que si aún se pretendía comprender la modernidad, solo habían dos caminos posibles: el de Hegel, "y el nuestro" (Schluchter, 1985, p. 21). Durante los años treinta, Schmitt anotó con cierto eclecticismo que en Alemania la filosofía hegeliana ya no era posible. Schmitt, que volvió sobre este punto después, le dijo en una carta a Kojève, "con el Estado está todo terminado, eso es verdad; ese dios mortal está muerto, y no se puede hacer nada para cambiarlo [...] el Estado ya no es capaz de hacer historia" (Kojève & Schmitt, 2001, p. 101; Schmitt, 2018, p. 434).

Marx, Weber y Schmitt tienen una perspectiva de lectura común a pesar de sus diferencias, y es que los tres vieron en la filosofía hegeliana una conceptualización de la política y lo político situada en el horizonte del Estado como realización de la comunidad. Los tres asumieron que la filosofía hegeliana era irreductible a sus propias interpretaciones del recorrido de la socialización moderna hacia el Estado, a la vez que asumieron esa misma socialización como un proyecto sociopolítico y socioeconómico de la modernidad que Hegel logró de una u otra manera llevar al campo de la reflexión filosófica. Si durante el siglo XIX Europa asistía al surgimiento del Estado moderno, o si en realidad ese Estado entraba en su periodo de agonía después de las glorias de los siglos XVI-XVIII, y que acabarían con el estallido de la Primera guerra mundial, es un debate que sitúa a Marx, Weber y Schmitt en dimensiones diferentes y opuestas. Sin embargo, ese debate no era ajeno al mismo siglo XIX. Entre 1814 y 1871, la disputa reforma-revolución-restauración le dio forma a las reflexiones filosófico-políticas sobre la noción de Estado, donde la imagen de Hegel y el hegelianismo ocupaban un sitial privilegiado por su influencia directa en Alemania, pero también en Francia (Baugh, 1993) e Italia (Gallo & Koerner, 2019); si la disputa era por el Estado, no tenía nada de extraño que el *hipotético* "filósofo del Estado" se transformara en la imagen de la filosofía que inevitablemente había que discutir. Si algo había en común detrás de cada lectura e interpretación, era leer la filosofía política hegeliana como la representación de un mundo en transformación *después* de Napoleón.

Con este trasfondo, la variación Polanyi adquiere un sentido especial. Durante el siglo XIX, dice Polanyi, solo "Ricardo y Hegel descubrieron, desde posiciones opuestas, la existencia de

una sociedad que no está sometida a las leyes del Estado, sino que, más bien por el contrario, somete al Estado a sus propias leyes" (1989, p. 189). Esta tesis, tradicionalmente leída a la luz de la interpretación marxista de la conformación de un Estado de clase, puede ser leída de una manera más amplia. En efecto, la tesis de Polanyi implica que si ya no es el Estado el que coordina los procesos de conformación de la realidad social, sino que es el orden burgués el que determina el comportamiento de la sociedad, efectivamente el orden "tradicional" se invierte. Para Polanyi, Hegel ya no está discutiendo con el liberalismo, sino con la economía que ve en el Estado un momento de mediación de la sociedad civil y no una finalidad en sí misma.

La hipótesis de Polanyi tiene sentido especialmente si la expansión y conformación del mercado mundial, como expresión de la contradicción inherente a la propiedad privada y la distribución de la riqueza, se realizara en virtud de un proyecto estatal centralizado, puesto que en virtud de esta centralización estaríamos en realidad ante la expresión de los procesos de conquista ensayados por España y Portugal, y no ante la transformación de las sociedad modernas transidas por las lógicas coloniales del capital. Paralelamente, esto implica que incluso de existir un mercado mundial heredero de principios centralizados de los Estados-nación del siglo XVI, ese mercado no sería en estricto rigor un mercado moderno, sino un remanente de los ciclos sistémicos de acumulación anteriores al ciclo victoriano global. La lectura que hace Polanyi de Hegel se sostiene justamente en lo que Hegel ya había anotado en sus lecciones: "los ingleses, o más bien la Compañía de la Indias Orientales, son los dueños del mundo" (1986, XII, p. 179).

Por supuesto, no estamos diciendo aquí que el Estado desaparezca: lo que estamos diciendo es que el Estado, en este aspecto específico de la modernidad (y no necesariamente en otros), supone una relación de subordinación en virtud del movimiento que la economía política pretende representar. Cuando Hegel insiste, por ejemplo, en que los ingleses sienten el mayor de los desprecios por las culturas particulares, y que imponen el respeto a la propiedad privada, está reconociendo a) la nueva hegemonía global inglesa en su ciclo sistémico de acumulación de capital y, b) el carácter violento de ese mismo proceso. Los ingleses, insistirá Hegel, expandieron e impusieron la lógica de la sociedad burguesa en todo el mundo.

Ahora bien, desde fines del siglo XX, pero con especial cuidado en el siglo XXI, los estudios especializados han abiertos múltiples vetas de interpretación de la expansión capitalista y colonial en la filosofía hegeliana: desde los enfoques históricos (Comay, 2011; Herzog, 2013), a los filosófico-económicos (Ruda, 2011; Nuzzo, 2013; Buchwalter, 2015) y a los coloniales-decoloniales (Hohenberger, 2007; Buck-Morss, 2013; Pradella, 2014), hay de manera más o menos transversal un reconocimiento implícito o explícito de la hipótesis de Polanyi por sobre las de Marx, Weber y Schmitt. Siguiendo estas trayectorias, lo que aquí nos interesa es proponer una lectura sistemática de un aspecto específico de la expansión capitalista y colonial, y que estriba en la conceptualización hegeliana del concepto de capital como tensión política.

2. La trayectoria hegeliana del capital.

A pesar de los esfuerzos de Lukács (1970, 1986), es difícil e incluso impreciso hablar de una conceptualización hegeliana temprana de la economía política y el capital (Narváez & Pulgar, 2019a, 2019b). Las ambigüedades en relación a las nociones de dinero, valor y precio, que oscilan

entre contextos narrativos contradictorios propios de Steuart o Smith, no contribuyen a sostener la hipótesis clásica de Lukács. Por supuesto, Lukács elaboró su lectura del joven Hegel desde la perspectiva marxiana y marxista tradicional, es decir, leyendo la *Fenomenología del espíritu* como el punto más elaborado de la creatividad tardo-romántica hegeliana, desde donde la frialdad de una lógica abstracta y el imaginario del servilismo estatal prusiano posterior representaban todo lo contrario a un proyecto emancipador socialista. Por supuesto, Lukács parece haber obviado las interpretaciones de Plejánov (2012) y Polanyi (1993) sobre la filosofía hegeliana del derecho y la historia, desatendiendo casi por completo la conceptualización hegeliana de la economía política de 1820, que desde la segunda mitad del siglo XX constituye la base de las lecturas heterodoxas de la filosofía política hegeliana en general.

Después de un largo recorrido, Hegel reformuló desde 1818 una noción de economía política que no había tenido en realidad una salida pública sistemática del periodo Heidelberg-Berlín. El opúsculo publicado "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" no tuvo circulación después de su publicación, y el *Sistema de la eticidad* quedó sin publicar, a la vez que los manuscritos preparatorios de las lecciones jenenses no se conocieron hasta tiempo después. De otra parte, al menos de manera temática la economía no cumple ninguna función explícita en la *Fenomenología* y, de hecho, ni siquiera es mencionada como disciplina en la primera edición de la *Enciclopedia*.

Muy por el contrario, cuando Hegel abre en la exposición de 1820 los §§189–207 sobre el Sistema de las necesidades, dice que

> ...la particularidad es en primer lugar, en cuanto determinada frente a lo universal de la voluntad, necesidad subjetiva. Esta alcanza su objetividad, es decir, su satisfacción, por medio de 1) cosas exteriores que son igualmente la propiedad y el producto de otras necesidades y voluntades, y 2) de la actividad y el trabajo como lo que media entre los dos aspectos (Hegel, 2004, §189).

Esa socialización de las necesidades, sobre las que posteriormente Adorno pondrá especial énfasis en su crítica de la condición disciplinar de la filosófica como intención representacional de la satisfacción de las necesidades en el mundo moderno (Adorno, 2014, p. 160), constituye el fundamento lógico y empírico de la reflexión de y sobre la realidad:

> La economía política *[Staatsökonomie]* es la ciencia que tiene en estos puntos de vista su comienzo, y que tiene que presentar luego la relación y el movimiento de la masa de datos contingentes en su determinación cualitativa y cuantitativa y en su desarrollo. Es una de las ciencias que han encontrado en la época moderna su terreno propio. Su desarrollo muestra el interesante proceso de cómo el pensamiento (véase Smith, Say, Ricardo) descubre, a partir de la infinita cantidad de individualidades que en un primer momento tiene ante sí, los principios simples de la cosa, el entendimiento que actúa sobre ella y la gobierna (Hegel, 2004, §189ob).

Sobre esa misma definición, Gans añade una observación que podría sugerir una ambigüedad en la conceptualización hegeliana. Gans dice que el objetivo de la economía política es "hallar las leyes de una masa de hechos contingentes", como la fertilidad de la tierras, los ciclos climáticos, etc., donde la norma del comportamiento empírico aparece como una necesidad

que determina al fenómeno, y que "tiene su similitud con el sistema planetario, que al ojo solo muestra movimientos irregulares, pero cuyas leyes se pueden conocer" (Hegel, 2004, §189ad.). El problema con esta observación sobre una similitud entre la cognoscibilidad y representación de las leyes del comportamiento económico, de una parte, y del sistema planetario, de otra, es lo que Hegel ya había enfatizado en el §189 en relación al §60. La utilización de un objeto, de una cosa (*Sache*) "en una apropiación inmediata es una toma de posesión individual", sin embargo, "esta utilización puede fundamentarse en una necesidad permanente y ser una utilización repetida de un producto que se renueva", de modo que esa apropiación "es un signo que tiene el significado de una toma de posesión universal" (Hegel, 2003, p. 74), donde se configura todo el proceso de socialización de la apropiación como propiedad privada. No solo el contrato como formalización, sino también la voluntad como *pulso* de la individualidad están en juego en la conceptualización reflexiva de la economía política.

Esto nos remite a otro problema. La multiplicación de las necesidades y de los medios de satisfacción se traduce en una diferenciación y una tendencia a la abstracción de las necesidades en su proceso de universalización; sin embargo, "del mismo modo se dividen y multiplican los medios para las necesidades particularizadas y en general los modos de satisfacerlas, que devienen a su vez fines relativos y necesidades abstractas", se produce una "multiplicación que continúa al infinito" (Hegel, 2003, p. 190). Las necesidades materiales e inmateriales, y los medios para satisfacerlas, no tienen una lógica normativa ni anticipatoria porque el carácter volitivo de la relación con *una* o *varias* cosas es irreductible a cualquier jerarquización. Lo que Hegel ya había tematizado en la *Fenomenología* en relación a este proceso de socialización de la realidad es que, en su configuración universal, el deseo se muestra como una potencia infinita (1986, III, p. 143 y ss.).

Desde esta perspectiva, la ambigüedad que abre Gans radica en que sitúa a la tendencia al infinito de la voluntad o el deseo del lado de la regularidad de los ciclos naturales, terrestres o celestes. Hegel criticó esta manera de entender los ciclos productivos en el *Sistema de la eticidad* al remitir al campesinado a la esfera de la confianza en la repetitividad, que representaba en última instancia una ausencia de mediación y abstracción de los medios de satisfacción de las necesidades. También desde fines del siglo XVIII, Hegel ya había puesto el acento en la necesidad lógica de desmantelar las representaciones de la economía que simulaban movimientos naturales del *mundo* o la *voluntad*, como eran las diversas formas nacionales de mercantilismo inglés, francés y, posiblemente, alemán también. Incluso si se toma una de las versiones del encuentro de Heine con Hegel, según la cual tras haber escuchado un elogio del cielo estrellado Hegel respondió "¡las estrellas no son nada, lo importante es lo que ponemos en ellas!" (Vieweg, 2020, p. 549), las leyes de la economía y las leyes del sistema planetario serían de orden diferente.

Lo curioso de esta observación de Gans es que, en el mismo texto de 1820 donde Hegel discute la noción de clase sustancial, un añadido precisa que a pesar de que el campesinado "mantiene siempre el modo de vida patriarcal y su disposición sustancial" y "agradece a Dios por ello y vive con la confiada fe de que esos bienes serán duraderos", "la economía rural se maneja también de una manera reflexiva, como una fábrica, y adopta así un carácter que se opone a su naturalidad" (Hegel, 2004, §203). Es decir que, si tomamos un término prestado de Marx, Hegel y Gans ven

en este aspecto la tendencia a la subsunción real de la economía rural en la economía urbana-industrial.

En esta nueva configuración económica, la economía moderna produce medios virtualmente infinitos para satisfacer necesidades virtualmente infinitas que, en su proceso de abstracción y socialización como producción, distribución y consumo, generan la riqueza social o el patrimonio (*Vermögen*). Así, el §199 de los *Grundlinien* puede ser leído como un recuento de la exposición hegeliana:

> En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el egoísmo subjetivo se transforma en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás. Se convierte en la mediación de lo particular por lo universal, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás. Esta necesidad, que reside en el entrelazamiento multilateral de la dependencia de todos, es ahora para cada uno el patrimonio *[Vermögen]* general y permanente, que le ofrece la posibilidad de participar en él para asegurar su subsistencia, al mismo tiempo que el producto obtenido por su trabajo lo mantiene y acrecienta (Hegel, 2004, §199).

Hegel llama aquí “*Teilnahme*” (2004, §199) a lo que la economía política clásica y la crítica de la economía política entendieron por *distribución*. La *posibilidad de participación*, continúa Hegel, “está condicionada por una base inmediata propia (capital) y por la habilidad” que, sin embargo, está a su vez “condicionada por aquella” (2004, §200). Así, concluye Hegel este punto, la “diversidad se muestra en esta esfera de la particularidad en todas direcciones y en todos los estadios y, unida con las demás contingencias y arbitrariedades de otro origen, tiene como consecuencia necesaria la desigualdad de los patrimonios y las habilidades de los individuos” (2004, §200). Cuando Hegel vuelve sobre este punto en el §237, no hace más que reafirmar la misma posición: “la posibilidad de participar en la riqueza general... permanece todavía sometida a la contingencia por su lado subjetivo, y tanto más en la medida en que supone condiciones de habilidad, salud, capital” (§237).

3. Más allá del concepto nominal de capital.

Volvamos por un momento al periodo anterior a la formulación de 1820. Cuando Hegel ofrece una primera definición de la economía política como una ciencia que estudia la “mutua dependencia universal en relación a las necesidades físicas y al trabajo y la acumulación que estas requieren” (Hegel, 1986, II, p. 642), deduce que el comportamiento individualizado de las posesiones requiere de la constitución del derecho para evitar la arbitrariedad de las contradicciones en la satisfacción de las necesidades como, por ejemplo, la envidia o la aplicación de tasas impositivas restrictivas (p. 643). Atravesada ahora por las determinaciones del derecho, la posesión –en cuanto medio de satisfacción de necesidades de subsistencia y de goce– aparece como propiedad privada universalmente reconocida dentro de una comunidad ética, a la vez “en el contrato privado y en el intercambio monetario” (Mann, 2013, p. 104). Sin embargo, lo que la esfera del derecho no resuelve es el libre movimiento tendencial a la diferencia de la multiplicación de los medios de satisfacción de las necesidades, de modo que “la gran riqueza, que se encuentra igualmente unida a la más profunda pobreza..., lleva por un lado a la universalidad concreta ideal, por otro lado,

mecánicamente, a la universalidad real, y esto que es puramente cuantitativo, individualizado hasta llegar al concepto inorgánico del trabajo" (Hegel, 1992, p. 186). Entonces la riqueza en su sentido moderno, "lo exento de sabiduría, lo puramente universal, la masa de la riqueza, constituye lo en-sí", de tal manera que, impensable sin su anverso (la pauperización), "el vínculo absoluto del pueblo, lo ético, ha desaparecido, y el pueblo ha quedado disuelto" (1992, p. 187); y, disuelto ese vínculo, "un hombre que muere de hambre tiene el derecho absoluto a violar la propiedad privada" (Hegel, 1974, IV, p. 341).

Además del problema general de quiebre del vínculo ético, que constituye una contradicción en sí misma, la mecanización del trabajo pauperizado se cruza necesariamente con el problema del reconocimiento dentro de la esfera mayor del derecho, que "consiste en subsumir lo particular en lo general" (Hegel, 1992, p. 180), pero en esa conversión se deduce que una parte de la población no goza de los beneficios de la subsunción. Ese plus de trabajo "que no se encuentra reconocida, tiene que provocar este reconocimiento por medio de la guerra o el establecimiento de colonias" (1992, p. 180); y así, por ejemplo, "Europa ha enviado su excedente de población a América de la misma manera que las antiguas ciudades imperiales" (Hegel, 2001, p. 99).

El primer aspecto relevante que se deriva de esta aproximación al problema de la expansión colonial del plus-trabajo que produce el capital, estriba en que en este contexto los procesos de colonización aparecen como una solución práctica al exceso poblacional de una sociedad transida por la división del trabajo (Harvey, 1981), replicando a su manera una tesis pseudo-malthusiana sobre la dimensión cuantitativa de los conflictos que un Estado puede procesar (Ellmers, 2015, p. 15). El segundo aspecto relevante está en que el colonialismo aparece como una posibilidad concreta, pero aun solo como posibilidad –y no una necesidad–, porque la parte de la población ajena a los procesos de producción y consumo podría perfectamente *no desear* el reconocimiento ético del Estado y de la sociedad.

Tanto desde una perspectiva histórica y filológica como desde una epistemológica, la relectura de Adam Smith, el estudio de Ricardo y Say, el análisis de los informes de la situación de las clases trabajadoras y pauperizadas en Inglaterra y, por supuesto, la redacción de *Ciencia de la lógica*, le permitieron a Hegel desde 1817 una aproximación diferente al problema de la economía política en general, y al del colonialismo en particular (Waszek, 1988; Herzog, 2013). Si bien en las lecciones de Heidelberg la definición nominal de la economía política se mantiene más o menos invariable como una ciencia que "trata simplemente con la contingencia de las necesidades de los individuos" (Hegel, 1995, p. 166), la participación desigual en la riqueza general (*Vermögen*) ya no aparece como una consecuencia de la división del trabajo, sino que "tiene su punto de partida como tal en la contingencia y desigualdad que se encuentran entre los distintos individuos en cuanto a modificaciones y necesidades, en particular a la forma en que se satisfacen o a los tipos de goce" (1995, p. 169).

Aquí Hegel modifica la exposición y la comprensión del problema, pues la desigualdad no es solo una consecuencia de la distribución, sino que constituye su fundamento. En muchos pasajes desatendidos por el marxismo, Hegel logra ver con especial lucidez el modo en que la desigualdad del capital se reproduce y se intensifica en su comportamiento histórico, antecediendo incluso

aspectos relevantes sobre las posteriormente llamadas clases propietarias o improductivas. Así, dice Hegel, "en la economía de Estado los capitalistas, los abejorros de la sociedad, no son productivos, no aportan medios a los demás, tienen estos medios, pero no producen ninguno" (Hegel, 1974, IV, p. 499), a la vez que "cuanto más grande sea el capitalista, mayores empresas se llevarán a cabo con él y con menos ganancias podrá contentarse el propietario, lo que a su vez aumenta el capital" (p. 609). Las consecuencias inciden también en la competencia dentro de un mercado que, podemos suponer, se restringe a un aspecto nacional y cerrado, de modo que,

> a medida que la riqueza se hace mayor se concentra en unas pocas manos, y con esta diferencia hay gran capital en algunas manos, lo que permite adquirirlo de forma más económica que con una pequeña fortuna, por lo que la diferencia se incrementa (Hegel, 1974, IV, p. 494).

De esta tendencia, continúa Hegel, "si una rama de la industria llega a manos de unos pocos, no tienen un monopolio legítimo, pero lo tienen a través de su gran capital, y este es el peor de todos los monopolios" (1974, IV, p. 627).

El problema es que la tendencia a la monopolización como forma de competencia por la participación en el mercado intensifica el carácter distributivo diferencial del capital como medio de producción y satisfacción de necesidades, llevando el empobrecimiento a la lógica contradictoria de reproducción sostenida, pues "en el caso de un gran empobrecimiento, el capitalista encuentra muchas personas que trabajan por salarios bajos, aumentando así su beneficio, y esto nuevamente tiene como consecuencia que los capitalistas menores caigan nuevamente en la pobreza" (Hegel, 1974, IV, p. 610). Esta contradicción en el carácter contractual de la relación entre trabajo y capital, implica que "las personas se vuelven inútiles y empobrecidas, no solo por no desarrollar habilidades y, por lo tanto, *universalizarse* a sí mismas, sino incluso a través de la universalización misma" (Mowad, 2015, p. 73), es decir, incluso *trabajando*. Entonces, si "a pesar de un *exceso de riqueza*, la sociedad civil no es lo *suficientemente rica*", Hegel concluirá que "la única pregunta es cómo resolver la pobreza" (Hegel, 1974, IV, p. 610; Ruda, 2011; Pimenta, 2020), tanto para las masas que participan de la producción, como de las que no.

4. La trayectoria de la expansión colonial del capital.

La tendencia a la polarización de la distribución a través de la participación en la producción y el consumo, dice Hegel, es la *dialéctica* a través de la cual las sociedades burguesas se ven forzadas a buscar nuevos espacios que, de una parte, ofrezcan a la masa de la población excedente un retorno al principio familiar y, de otra, amplíen los circuitos comerciales. La utilización de Inglaterra como ejemplo no es fortuita, por supuesto, pues lo que Hegel logra ver es cómo en el contexto de la Pax Britannica es la sociedad burguesa inglesa y no el Estado por sí mismo el que lleva a cabo el proceso de expansión colonial: "por medio de esta dialéctica suya la sociedad civil es llevada más allá de sí; en primer lugar más allá de esta determinada sociedad, para buscar en el exterior consumidores y, por lo tanto, los necesarios medios de subsistencia en otros pueblos que están atrasados respecto de los medios que ella tiene en exceso o respecto de la industria en general" (Hegel, 1992, p. 220). Sin embargo, y de modo análogo a la aproximación de 1802/03, ese proceso

solo es posible si un nuevo Estado de derecho codifica la posesión como propiedad y asegura los medios legales de la producción y el consumo:

> ...la existencia material de Inglaterra se halla fundada en el comercio y la industria. Los ingleses han tomado sobre sí el gran destino de ser los misioneros de la civilización en el mundo entero; su espíritu mercantil les impulsa a recorrer todos los mares y todos los países, a entablar relaciones con los pueblos bárbaros, a despertar en ellos las necesidades y la industria, y sobre todo a asegurar las condiciones del comercio, a saber: la supresión de las violencias, el respeto a la propiedad y la hospitalidad (Hegel, 1999, p. 699).

Aquí Hegel introduce dos distinciones ausentes en los análisis de sus contemporáneos que se derivan de su reflexión sobre el comportamiento del capital. Como bien nota en una observación respecto a la transformación del dinero en capital, entre los antiguos la valorización del dinero y de las posesiones podía tener un carácter aleatorio y subjetivo debido a que su función se consideraba momentánea en virtud de una necesidad contingente, sin embargo, en la modernidad el carácter contingente de las necesidad no se explica por sí mismo, sino por el carácter universal de su mediación en el sistema de las necesidades que remite a la distribución desigual originaria del capital (Hegel, 1974, IV, p. 261). Siendo ahora el dinero expresión universal de las necesidades y de sus mediaciones –el capital–, no puede no utilizarse y debe por tanto reproducirse en virtud de la ganancia, "ahora el dinero es un capital que se puede usar, así que tengo que ser compensado por la otra persona tan pronto como le dejo usarlo" (p. 262). Es decir, que aquí entramos en la dimensión de la valorización del dinero en el sentido marxiano del término.

Con este antecedente, y teniendo en cuenta la observación de Polanyi, Hegel distingue entre procesos sistemáticos de colonización conducidos centralizadamente por Estados particulares (los griegos) y procesos esporádicos de colonización conducidos por las sociedades en su propia dialéctica de expansión, como las migraciones alemanas hacia América y Rusia (Hegel, 1974, IV, p. 614). Si bien diferentes, ambas tienen en común el carácter contingente de los vínculos. Por el contrario, la colonización del *neue Zeit* sucede "sin el mismo propósito particular", porque "los ciudadanos de las colonias tienen menos derechos aquí en la metrópoli" (p. 615). La razón de esta ausencia de derechos plenos se deduce del recorrido lógico de la dialéctica de las necesidades: si la masa de los colonos modernos corresponde a la población pauperizada o excluida de la metrópoli, y además el espacio colonizado no constituye una equivalencia espiritual con ella, exceptuando por la transferencia del llamado respeto por el derecho de propiedad, el proceso de colonización sucede en condiciones desiguales, que Hegel caracteriza a través de la conformación de un nuevo principio familiar. Esa es la razón por la cual, desde la perspectiva hegeliana, los colonos tienden a configurar su propia esfera política bajo la perspectiva de la independencia.

Ahora, cuando Hegel sostiene que "para Inglaterra, la población de América ha abierto un mercado tan enorme que España no lo ha revertido tan bien" (Hegel, 1974, IV, p. 616), no solo constata una diferencia histórica entre la incapacidad de España de transformar la riqueza colonial en capital (Meiksin Woods, 2002, p. 150), sino que también interpela dos formas diferentes de expansión que, si bien a momentos refiere de manera equivalente, también las distingue como formas

específicas y diferentes de *colonización* y *conquista*. En una suerte de ensayo geopolítico, Hegel argumentaba que "América del Sur fue conquistada, pero América del Norte fue colonizada" (Hegel, 1986, XII, p. 219), y la diferencia estaría en que en los procesos de conquista la ausencia de vínculos determinantes con la metrópoli se traduce en un comportamiento volitivo subjetivo, mientras que en la colonización sucedió que,

> ...toda la atención de los habitantes se dedicó al trabajo, y la base de su existencia como un cuerpo unido residía en las necesidades que unen al hombre, el deseo de reposo, el establecimiento de los derechos civiles, la seguridad y la libertad, y el surgimiento de una comunidad como una sumatoria de individuos; de modo que el Estado era simplemente algo externo para la protección de la propiedad (Hegel, 1986, XII, p. 210).

Desde la perspectiva hegeliana, esa individualidad no se expresa espontáneamente, sino que responde a condiciones específicas del desarrollo del espíritu que, en este caso, responde al principio de individualidad comercial propio de la sociedad inglesa. Sin embargo, la individualidad así entendida no responde exclusivamente a los espacios coloniales ingleses como representación privilegiada de la expansión de la sociedad burguesa, sino que constituye el momento de inflexión de la universalidad presente en el comportamiento espacial del capital.

El vínculo entre contingencia y universalidad como objeto de estudio de la economía política ya no tiene que ver exclusivamente con la forma en que el entendimiento comprende el comportamiento cuantitativo y cualitativo de los medios de producción y satisfacción de necesidades, sino también con el principio subjetivo de libertad que para Hegel supone la participación en los procesos de producción, consumo, distribución y acumulación. La noción de individualidad, usualmente asociada a este momento subjetivo, surge desde el *egoísmo subjetivo* que "se transforma en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás" (Hegel, 1992, p. 193), para finalmente desprenderse de una referencia inmediata a sí misma y reconocerse necesariamente en la universalidad del proceso social de producción y satisfacción de necesidades, de modo que "el individuo solo se da realidad efectiva si entra en la existencia y, por lo tanto, en la particularidad determinada; debe pues limitarse de manera exclusiva a una de las esferas particulares de la necesidad" (p. 197). Lo interesante, por supuesto, es que la expansión espacial de la división social del trabajo en los procesos de colonización reproduce también la expansión política del Estado y los *funcionarios* que movilizan el Estado de derecho o, como diría Weber, la política profesional.

5. El retorno de la política, más allá del capital.

Una las escenas más importantes de la mitología hegeliana y anti-hegeliana es la llegada de Schelling a Berlín en 1841 para extirpar "la semilla del dragón del panteísmo hegeliano" (Schelling, 1995, p. 486). Como una reminiscencia del *Pantheismusstreit* de finales del siglo XVIII, la controversia por la supervivencia de la filosofía hegeliana signó los trabajos de prácticamente toda la generación de intelectuales que asistieron a las lecciones inaugurales de Schelling sobre filosofía de la revelación, donde insistió en el juicio que ya había formulado en las lecciones muniquesas sobre la muerte definitiva de la filosofía hegeliana. A las lecciones asistieron Humboldt, Ranke, Kierkegaard,

Bakunin, Engels y un largo etcétera que escuchó en el salón número 6 de la Universidad cómo veían en "la muerte de Hegel anunciada por la aparición de Schelling en Berlín la venganza de los dioses por la declaración de la muerte de Schelling que Hegel pronunció en su tiempo" (Marx y Engels, II, p. 181).

El mismo Engels ponía en duda la representatividad que tendría una escuela filosófica fundada por Schelling en el Berlín de los años cuarenta, tanto por los aliados que se vería forzado a sumar como por la consistencia de la escuela hegeliana. Por supuesto, una de las gracias de la filosofía hegeliana está precisamente en que pudo leerse de manera coherente y consistente contra ella misma en virtud de su ambigüedad respecto a la representación del presente. Este es un criterio posible para distinguir entre los viejos y jóvenes hegelianos, que no fueron tan de derecha e izquierda, respectivamente, como suele decirse: conservadores como Johann Gabler y liberales como Eduard Gans son viejos hegelianos, porque confiaron en la posibilidad de una continuación coherente de la filosofía hegeliana, Feuerbach, Bauer y Marx son jóvenes en este aspecto, porque confiaron en la necesidad de una reformulación consistente de la filosofía hegeliana que les permitiera plantear problemas inimaginables para Hegel.

Ahora bien, tras las gestiones de Savigny –recién nombrado ministro– Georg Friedrich Puchta pasó a ocupar la cátedra de derecho en la Universidad de Berlín. Savigny, que junto a Gustav Hugo había entrado en una dura polémica con Hegel a propósito de la codificación del derecho (Schiavone, 1986), se impuso al hegelianismo por partida doble: con la llegada de Puchta, Savigny logró minimizar la influencia que había dejado Eduard Gans en Berlín como principal heredero institucional de Hegel, y también relegar al mismo Hegel y su *Filosofía del derecho* a los márgenes del derecho como disciplina en el siglo XIX. En Alemania, además de Marx, fueron pocos los que continuaron o insistieron en Hegel. En un mundo filosófico más o menos dominado por Schopenhauer y después por el positivismo, y en un mundo jurídico luego dominado Rudolf von Jhering, Hegel simplemente *desapareció*. La polémica publicación de Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, en la que se acusaba a Hegel de filósofo complaciente con el poder de la Santa Alianza y de dictador filosófico de Alemania (1962, p. 357), contribuyó a un hundimiento marcado por las revoluciones de 1848. Los esfuerzos de Karl Rosenkranz con *Hegel als Nationalphilosoph* (1870, p. VI) llegaron a destiempo en un momento en que la Guerra franco-prusiana alimentaba nacionalismos de uno y otro lado; un tiempo histórico en el que incluso Biskmack incidía, acusando a Hegel –paradójicamente, y contra la posición de Haym– de entreguismo, *francofilia* y misticismo (Losurdo, 2013, p. 35). A grandes rasgos, este escenario se mantuvo hasta entrado el siglo XX, cuando una suerte de revitalización de Hegel llegó desde dos flancos diferentes: la nueva filosofía francesa y el marxismo. En ese contexto, Carl Schmitt escribió en su *Glossarium* (2015) que los alemanes habían abandonado a Hegel a su suerte, entregándolo a los rusos, e incluso a los franceses. El subtexto de Schmitt suponía dos "culpables": Kojève y Lukács, el *apóstol del nuevo hegelianismo*. Algunos años antes de que Kojève realizara sus cursos de introducción a Hegel y que Lukács completara su monografía, Carl Schmitt anotó también una de sus sentencias más eclécticas sobre Hegel: "en Alemania la filosofía hegeliana ya no es posible". Esta sentencia suscita el siguiente problema: aparentemente, desde Savigny a Schmitt –pasando por Hugo, Puchta, Feuerbach, Marx, etc.– hay un aspecto común a pesar de las muchísimas diferencias. La filosofía hegeliana (en general, y la filosofía del derecho en particular) sería, de una u otra manera, *una fundamentación posible*

de la realidad política y, en cuanto tal, tendría un carácter *formativo* y, en algunos casos, incluso *normativo*. A este problema le subyace uno paralelo, que es la confianza (aun en el siglo XIX) en los discursos filosóficos como *narrativas* que *configurarían* realidad (Jameson, 2004, p. 37). Entonces, si la filosofía hegeliana *fundamenta* una realidad posible, eso significa que existe una traductibilidad entre razón filosófica y realidad, algo que Hegel sostiene explícitamente, más allá de cuál vaya primero (Hegel, 1992, p. 19). Esa traductibilidad, en el caso hegeliano, fue entendida de diferentes maneras: como *identidad sujeto-objeto*, como una *teoría del reflejo* e incluso como una teoría del *poder* y la *dominación*, donde las lecturas de Schmitt sobre el Estado, la política y la economía corrió con cierta ventaja (Kervégan, 2007). Hegel, por supuesto, entiende que la filosofía en general, y la filosofía del derecho en particular, no puede decir *cómo deba ser la realidad* y debe, más bien, limitarse a pensarla: la tarea de la filosofía es "concebir lo que es, pues lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, por otra parte, hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos" (Hegel, 1992, p. 19), razón por la cual,

> ...es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas. Pero si su teoría va en realidad más allá y se construye un mundo tal como debe ser, éste existirá, por cierto, pero solo en su opinar, elemento dúctil en el que se puede plasmar cualquier cosa (Hegel, 1992, p, 19).

Desde la perspectiva de Weber, por ejemplo, el problema no está en la *fundamentación*, sino en los *fundamentos*, es decir, en cómo una propuesta lógica representa la realidad tal *cómo es*: no como podría haber sido (principio que, por ejemplo, le critica al romanticismo) o como debería ser (principio que le critica al positivismo y al marxismo), sino *cómo es* (Weber, 2014, p. 840). Ahora, en el *cómo es* radican en general los debates sobre la lógica hegeliana, sobre la dialéctica, la negatividad, etc., es decir, en la manera en que una lógica *expresa* una realidad. Por supuesto que aquí volvemos al punto anterior: qué y cómo expresa una lógica la realidad no tiene nada de ingenuo o neutral (es justamente eso lo que reconoce una pretensión de *extirpación de la semilla del panteísmo hegeliano*). El ejemplo clásico sobre las maneras de exposición en filosofía política está en el debate sobre el Estado de naturaleza del sujeto y sus consecuencias (de la sociedad, la economía, la política, etc.). Es decir, en la hipotética bondad, maldad o competitividad *natural* del sujeto según Rousseau o Hobbes (por dar solo un ejemplo). Un aspecto central que Hegel le criticaba a Savigny era que para Savigny la propiedad privada respondía a una tendencia natural del sujeto y, por tanto, la modernización del Estado de derecho posterior a las reformas de siglo XVIII impulsadas por Federico II debían *expresar* esa tendencia (Hegel, 1992, p. 27).

Aquí dos puntos clave sobre lo que venimos discutiendo en los apartados anteriores: si las reformas jurídicas del siglo XIX debían expresar una tendencia natural, entonces la contradicción en la distribución social de la riqueza no tenía solución. Esto Hegel ya lo había notado en 1802 en un texto que el mismo Schmitt celebra (1991), ya que, si la propiedad es una tendencia natural, también lo es su diferencia y, en última instancia, lo único que queda es la caridad como solución posible al problema de la pobreza. Esta es, en última instancia, el gran problema con la ambigüedad que abría Gans con su añadido al §189 sobre las leyes del sistema económico y planetario. Ahora

bien, la caridad tiene dos problemas: a) primero, implica resolver de dónde viene la caridad (de los individuos, de la iglesia, de los impuestos, etc.) y b) segundo, asumir, dice Hegel, que la pobreza antecede a la sociedad y presupone su eternidad (Butler y Athanasiou, 2017, p. 134). El segundo punto, más general, es que Hegel sostiene una parte importante de su oposición al cameralismo en este principio lógico e histórico, porque los principios consuetudinarios suponen una validez transversal de ciertas relaciones jurídicas –como las de posesión y enajenación–, que desatienden las transformaciones reales. En el caso del cameralismo, desconocen las transformaciones europeas del periodo 1789 y 1815, o la *inflexión* napoleónica, por decirlo de alguna manera.

¿Por qué es importante este punto sobre la propiedad y la modernidad? Aquí radica una de las razones por las cuales Puchta llega a combatir la influencia hegeliana que ejercía Gans, pues para Gans la monarquía cumplía funciones decorativas y su decisión del poder político se volvía irreductible a una individualidad: "en la época moderna el príncipe tiene que reconocer la jurisdicción del tribunal en asuntos privados [e.d. la sociedad civil y por tanto la economía política], y en los Estados libres los procesos contra él frecuentemente desaparecen" (Hegel, 2004, §221ad.) y, más adelante dice,

> ...en una organización perfeccionada solo deben tomarse en la cumbre decisiones formales, y lo único que se necesita es un hombre que diga ... 'sí' y ponga los puntos sobre las íes, pues la cima debe estar constituida de manera tal que la particularidad del carácter no sea significativa. Más allá de esta decisión última, lo demás que corresponde al monarca es algo que pertenece a la particularidad, de la cual no se debe depender (Hegel, 2004, §280ad.).

La famosa intervención del futuro káiser Federico Guillermo IV en los contenidos de las lecciones de Hegel sobre derecho, que impartía Gans desde 1826, muestra justamente la manera en que la representación y exposición de la realidad carecía de neutralidad (Becchi, 1990, p. 225). Lo que Gans estaba diciendo en sus lecciones, a las que asistían en promedio 150 estudiantes, doblando las inscripciones de los cursos de Hegel, era que en la modernidad la economía y la política *atraviesan* al Estado, pero no las *conforma* el Estado (Gans, 2005, pp. 164 y ss.). Esta era una de las conclusiones fundamentales de la conceptualización hegeliana del colonialismo como expresión de la expansión espacial de las sociedades civiles transidas y determinadas por el capital. *Después* de Napoleón, el monarca no cruza los Alpes a caballo, y si lo hace, lo hace a pesar suyo.

Una parte importante de los debates hegelianos sobre el Estado y la economía política tienen que ver con un hipotético modelo nacional que Hegel habría utilizado como objeto para su conceptualización del presente (o de la modernidad). Algunos supusieron que utilizó Francia, Inglaterra o incluso Alemania; sin embargo, la astucia lógica hegeliana radica en el reconocimiento de una tendencia que no se reduce a una particularidad o, como lo dijo en su momento José María Ripalda, la gracia de la lógica hegeliana es que por primera vez la filosofía se enfrenta al capital y al capitalismo como formación social (Hegel, 2003, p. 30). Schmitt y Weber, sin embargo, casi no refieren a este aspecto, justamente por haberse enfocado en el problema del Estado hegeliano, y esto explica en parte sus diferencias. Para Weber, el colonialismo facilitó la expansión del mercado a través de los asentamientos puritanos, en la medida que canalizó el surgimiento del *homo economicus* (Weber, 2015, p. 359); para Hegel, por el contrario, el colonialismo es ya expresión

de los límites de los mercados nacionales, razón por la cual pensadores tan diferentes como Albert Hirschmann (1976) y David Harvey (1981) vieron en su conceptualización de la economía política la primera expresión de una crítica del comportamiento espacial del capital. Más allá de decantarse por una u otra conceptualización, lo interesante estriba en que para Hegel es la propiedad privada estrictamente moderna (es decir, capitalista) la que en su secuencia lógica lleva necesariamente a la colonización. Si pudo o no haber otra forma de modernidad o de capitalismo, no es algo que esté en el espectro lógico hegeliano, y tampoco en el de Weber. Si bien Weber intenta explicar el vacío dejado por Hegel en cuanto a la distribución desigual originaria del capital que determina el momento de la participación en el mercado y la riqueza, lo hace a condición de sustentar su lectura en la antecedencia histórica de la subjetividad capitalista; aunque para Hegel, la subjetividad protestante también antecede al comportamiento del capital, y lo posibilita. Entonces estamos ante una paradoja, pues la diferencia no está en el inicio, como parecía al principio, sino en el *fin*.

El problema de Weber con Hegel es que aún lo lee como lo leyó la generalidad de su generación, esto es, como un movimiento histórico-subjetivo ascendente de autorrealización perfectible. Sin embargo, y sin alejarnos del tema, para Hegel el colonialismo, al no tener un carácter fundante u originario, sino ser una consecuencia de los fundamentos de la modernidad, no desaparece, sino que es la forma de realización de los vínculos incluso estatales en el mercado mundial que se comportan entre sí como entre particularidades (Hegel, 1992, p. 300); es decir, que, en un mundo que tiende a su unidad diferencial, los vínculos estatales internacionales están transidos por la lógica de la sociedad civil, y así volvemos a Polanyi: la lucidez de Hegel está en haber notado el carácter estructural del colonialismo propio de la sociedad civil en la conformación de la historia mundial.

6. Una observación sobre la historia, a modo de conclusión.

El logro de Hegel está en haber visto, con todas sus limitaciones y críticas, cómo el paso de la modernidad sigue un camino de abstracción que, a su vez, supone que la tarea de una filosofía del derecho (enfocada en la economía política y el colonialismo, por ejemplo) estribe en la conceptualización de ese recorrido: no en su fundamentación, ni en su legitimación o justificación, sino en la concatenación de momentos de su realización. En ese sentido, la filosofía hegeliana podría leerse como una *filosofía realista* (no en el sentido de Schmitt, ni del empirismo, etc.), sino en el sentido que ya hemos anunciado: lo mejor que podría hacer la filosofía, con todos sus errores posibles, es pensar lo que *está sucediendo* atravesado por la carga histórica de la tragedia: asumir que llegamos tarde a pensar una realidad que ya no se conforma por las decisiones individuales de aventureros luteranos o calvinistas, ni por singularidades monárquicas, ni por símbolos individuales.

Para Hegel, el impulso histórico es un impulso *de perfectibilidad*, un principio "que hace de la transformación misma una ley, y ha sido mal recibida por algunas religiones..., y por los Estados que sostienen un verdadero derecho a ser estáticos" (1986, XII, p. 74). Por supuesto, no es difícil advertir, decía Hegel, que un Estado cualquiera, por ejemplo, el Estado absolutista de Luis XVI, cumplía con su *derecho* a reaccionar al impulso de transformación de 1789. Hegel precisa que el análisis siempre enfrenta una doble limitación: una material y una formal. *Materialmente*, el triunfo

de los revolucionarios franceses nunca estuvo *a priori* garantizado y, *formalmente*, estos mismos triunfos abren una posibilidad que, *a priori*, carece de contenido. Qué impliquen las revoluciones políticas y económicas no es algo que se dirima *en* las revoluciones, sino que solo se dirime *tras* ellas. Esa doble determinación es válida para pensar también las transformaciones económico-sociales-políticas, incluidas las que pensaba, por ejemplo, Lukács. O, dicho de otra manera: la historia no *termina* con el capital. Así, concluía Hegel: "la perfectibilidad... carece de fin y término. Lo mejor, lo más perfecto a que debe encaminarse es algo enteramente indeterminado". Dicho así, podríamos incluso concluir que la filosofía hegeliana del derecho y la historia, sus cruces, es también una filosofía de la *indeterminación* o de la *posibilidad*, que se resiste a los mesianismos de todo tipo. Una resistencia suficiente para que, *en cuanto* filosofía, siga teniendo valor para el siglo XXI.

REFERENCIAS

Adorno, T. (2014). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal.

Baugh, B. (1993). Limiting Reason's Empire: The Early Reception of Hegel in France. *Journal of the History of Phlosophy*, *31*(2), 259–275. https://doi.org/10.1353/hph.1993.0029

Becchi, P. (1990). Las nuevas fuentes para el estudio de la filosofía del derecho hegeliana. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 8, 221–239. https://doi.org/10.14198/DOXA1990.8.11

Buchwalter, A. (ed.) (2015). *Hegel and Capitalism*. SUNY Press.

Buck-Morss, S. (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. Fondo de Cultura Económica.

Comay, R. (2011). *Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution*. Stanford University Press.

Ellmers, S. (2015). *Freiheit und Wirtschaft Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*. Transcript Verlag.

Gallo, F., & Körner, A. (2019). Challenging Intellectual Hierarchies. Hegel in Risorgimento Political Thought: An Introduction. *Journal of Modern Italian Studies*, *24*(2), 209–225. https://doi.org/10.1080/1354571X.2019.1573018

Harvey, D. (1981). Hegel, von Thünen y Marx. *Antipode*, *13*(3), 1–12.

Haym, R. (1962). *Hegel und seine Zeit*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung.

Hegel, G. W. F. (1974). *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Frommann-Holzboog.

Hegel, G. W. F. (1986). *Werke in 20 Bänden*. Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1992). *El sistema de la eticidad*. Editorial Nacional.

Hegel, G. W. F. (1996). *Lectures on Natural Right and Political Science. The First Philosophy of Right*. University of California Press.

Hegel, G. W. F. (1999). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza.

Hegel, G. W. F. (2001). *The Philosophy of History*. Kitchener.

Hegel, G. W. F. (2003). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la filosofía del derecho, o derecho natural y ciencia política*. Editorial Sudamericana.

Herzog, L (2013). *Inventing the Market. Smith, Hegel, & Political Theory*. Oxford University Press.

Hirschman, A. (1976). On Hegel, Imperialism and Structural Stagnation. *Journal of Development Economics*, *3*(1), 1–8. https://doi.org/10.1016/0304-3878(76)90037-7

Hohenberger, P. (2007). Le Nègre et Hegel: Fanon, Hegel, Colonialism, and the Dialectics of Recognition. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, *5*(3), 153–162. https://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol5/iss3/15/

Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular*. *Ensayo sobre la ontología del presente*. Gedisa.

Kervégan, J.-F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Escolar y Mayo.

Kojève, A., y Schmitt, C. (2001). Correspondence. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy*, *29*(1), 91–115. https://interpretationjournal.com/shop/correspondence-by-alexandre-kojeve-and-carl-schmitt/

Losurdo, D. (2013). *Hegel y la catástrofe alemana*. Escolar y Mayo.

Lukács, G. (1970). *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik*. Luchterhand.

Lukács, G. (1986). *De junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*. Aufbauverlag.

Mann, G. (2013). State of Confusion. Money and the Space of Civil Society in Hegel and Gramsci. En, M. Ekers, S. G. Hart, S. Kipfer and A. Loftus (Eds.), *Gramsci: Space, Nature, Politics* (pp. 104-120). Wiley-Blackwell.

Marx, K. (2004). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Hamburg, 1894* (MEGA² II/15). Akademie Verlag.

Marx, K., y Engels, F. (1962). *Marx-Engels Werke* (MEW). Dietz.

Narváez, A., y Pulgar, P. (2019a). Hegel y la crítica de la economía política del colonialismo. La recepción de un debate inconcluso. *Hermenéutica Intercultural*, 32, 187–208. https://doi.org/10.29344/07196504.32.2113

Narváez, A., y Pulgar, P. (2019b). Hegel y la economía política: Contribuciones para un debate histórico y filológico. *Límites. Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, *14*(13), 1–10. https://www.revistalimite.cl/index.php/limite/article/view/149

Nuzzo, A. (ed.) (2013). *Hegel on Religion and Politics*. State University of New York Press.

Meiksins Wood, E. (2002). *The Origin of Capitalism. A Longer View*. Verso.

Mowad, N. (2015). The Purest Inequality. Hegel's Critique of the Labor Contract and Capitalism. En: A Buchwalter (Ed.), *Hegel and Capitalism* (71–86). University of New York Press.

Pimenta, T. (2020). The Abyss of Right: Hegel's Philosophy of Right and the Question of Poverty. *Œconomia*, *10*(4), 729–757. https://doi.org/10.4000/oeconomia.9913

Polanyi, K. (1989). *La gran transformación. Crítica del liberalism económico*. Fondo de Cultura Economica.

Plejánov, G. (2012). En el 60.º aniversario de la muerte de Hegel. *Revista colombiana de sociología*, *53*(1), 153–175. https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/31358

Pradella, L. (2014). Hegel, Imperialism, and Universal History. *Science & Society*, 78(4), 426–453. https://doi.org/10.1521/siso.2014.78.4.426

Rosenkranz, K. (1870). *Hegel als deutschen Nationalphilosoph*. Duncker & Humblot.

Ruda, F. (2011). *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Continuum.

Schelling, F. W. J. (1995). *Philosophie der Offenbarung 1841/42*. Suhrkamp

Schiavone, A. (1986). *Los orígenes del derecho burgués. Hegel contra Savigny*. Edersa

Schluchter, W. (1985). *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*. University of California Press.

Schmitt, C. (2018). *Tagebücher 1925 bis 1929*. Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1991). *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Duncker & Humblot.

Vieweg, K. (2014). *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*. C. H. Beck.

Waszek, N. (1988). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of 'Civil Society'*. Kluwer Academic Publishers.

Weber, M. (2015). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus / Die protestantische Sekten und der Geist des Kapitalismus*. J. C. B. Mohr.

Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

AUTOR

Angelo Narváez León. Doctor en Filosofía (2016), Licenciado en Filosofía (2010) y en Educación (2010) por la PUCV. Profesor Adjunto del Instituto de Filosofía Juvenal Dho, de la Universidad Católica Silva Henríquez. Miembro investigador de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos.
angelo.narvaez.l@gmail.com

Political Economy and the Question of Freedom: Notes on Hegel and Marx

La economía política y la cuestión de la libertad: Notas sobre Hegel y Marx



Márcio Egídio Schäfer

ABSTRACT

The reception of classical political economy played a prominent role in the development of Hegel's and Marx's political thought. The purpose of this paper is twofold: firstly, to present the general outlines of the reception of classical political economy in Hegel and Marx; secondly, to evaluate the implications of the reception of classical political economy in the concept of freedom in both philosophers. I argue that the reception of classical political economy, due to different philosophical standpoints, leads Hegel and Marx to develop a different conceptualization of freedom. My main concern was to provide not an exhaustive analysis of the topic but a brief sketch of the implications which different interpretations of political economy have on the question of freedom, indicating, if that should be the case, works that may shed more light on some of the issues addressed throughout the contribution.

Keywords: Hegel; Marx; political economy; freedom

RESUMEN

La recepción de la economía política clásica desempeñó un papel destacado en el desarrollo del pensamiento político de Hegel y Marx. El propósito de este trabajo es doble: en primer lugar, presentar las líneas generales de la recepción de la economía política clásica en Hegel y Marx; en segundo lugar, evaluar las implicaciones de la recepción de la economía política clásica en el concepto de libertad en ambos filósofos. Sostengo que la recepción de la economía política clásica, debido a los diferentes puntos de vista filosóficos, lleva a Hegel y a Marx a desarrollar una conceptualización diferente de la libertad. Mi principal preocupación es ofrecer, no un análisis exhaustivo del tema, sino un breve esbozo de las implicaciones que las diferentes interpretaciones de la economía política tienen en la cuestión de la libertad, indicando, si es el caso, trabajos que puedan arrojar más luz sobre algunas de las cuestiones abordadas a lo largo de la contribución.

Palabras clave: Hegel; Marx; economía política; libertad

INFORMATION
https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.70
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21056
Quito, Ecuador

Submitted: October 31, 2021
Accepted: December 17, 2021
Published online: December 30, 2021
Continuous publication
Dossier Section | Peer Reviewed





AUTHOR

Márcio Egídio Schäfer
Federal University of Maranhão - Brazil
schafer.marcio@ufma.br

Conflict of interest
No potential conflict of interest is reported by the author.
Funding
No financial assistance from parties outside this article.
Acknowledgments
N/A

PUBLISHER



1. Hegel's Reception of Classical Political Economy

It can be rightly said that Hegel was the first philosopher to comprehensively engage with modern political economy, submitting its far-reaching implications in the political community (Das sittliche Gemeinwesen) to a profound philosophical inquiry. He reflected in details upon the potentials as well as the limitations of the discipline and its impact on the realization of freedom. Although Hegel's discussion with this science underwent a slight change of emphasis during the different phases of his work, from his *Early Writings* to his late *Philosophy of Right* this discussion represents a constituent part of his philosophical analysis of the modern society.

On focusing on the systematic core of Hegel's political philosophy, it becomes clear that the reception of modern political economy is decisive to the clarification of one of Hegel's most important contributions to the history of political philosophy, namely the sharp conceptual distinction between civil society and State (see Riedel, 1975). The increasing centrality of the sphere of civil society in Hegel's theory of subjective freedom can be understood in strict relation to this achievement.

If, on the one hand it is true that in his early work Hegel still showed some sympathy for the thesis of a restoration of the idealized beautiful unity of the ancient Greek *polis* (Plant, 1973); in *On the Scientific Ways of Treating Natural Law*, on the other hand, the philosopher starts to doubt the plausibility of this thesis. It is reasonable to guess that Hegel's more favorable evaluation of civil society (and its milestone position in the history of the progress of the idea of freedom) were impacted on precisely by the results of the modern science of political economy –with which Hegel became acquainted early on (Lukács, 1973)– with regard to the dynamic of capitalist production and the freedom potentials created by it, especially through the new way of organizing labor.

However, in the *Philosophy of Right* (§ 243), Hegel indicates that civil society yields at once positive as well as negative results. "The amassing of wealth is intensified by generalizing (a) the linkage of men by their needs, and (b) the methods of preparing and distributing the means to satisfy these needs, because it is from this double process of generalization that the largest profits are derived". So far, we have the positive aspect of civil society. But Hegel (§ 243) also remarks that:

> The other side is the subdivision and restriction of particular jobs. This results in the dependence and distress of the class tied to work of that sort, and these again entail inability to feel and enjoy the broader freedoms and especially the intellectual benefits of civil society.

These negative consequences jeopardize the possibility to establish a harmonious social order in modern society.

In § 245, Hegel concludes that: "It hence becomes apparent that despite the excess of wealth civil society is not rich enough, that is, its own resources are insufficient to check excessive poverty and the creation of a penurious rabble". As is well known, the rabble, be it the poor or rich rabble, is the main destabilizing factor of ethical life. The phenomenon of the rabble can, therefore, be characterized as the direct outcome of a society in which reason has been

overruled by understanding. Only through the subordination of understanding to reason, that is, of civil society to the State, it is possible to establish an equilibrium between these disruptive forces of modern society.

The question that arises is how not to throw out the baby with the bathwater. The task consists in finding an effective counterbalance to the contradictions of civil society in order to prevent a dire collision of interests that could eventually ruin it. In a certain sense Hegel's both early and late reflections are aimed at finding solutions for this tension that pervades modern society. Concerning this topic, the philosopher offers a first statement in his already mentioned *On the Scientific Ways of Treating Natural Law*.

> Da dieses System der Realität ganz in der Negativität und in der Unendlichkeit ist, so folgt für sein Verhältniß zu der positiven Totalität, daß es von derselben ganz negativ behandelt werden, und seiner Herrschaft unterworfen bleiben muß; was seiner Natur nach negativ ist, muß negativ bleiben, und darf nicht etwas festes werden (GW 4, p. 450).

This passage from *On the Scientific Ways of Treating Natural Law* underpins the thesis that the sphere of civil society, the sphere of economic life must be subordinated to a higher sphere, the sphere of the State (of reason). Only by being contained within the limits of the State can modern economy do justice to the progressive elements for the development of the idea of freedom it brought to light. "Dagegen ist Krankheit und der Anfang des Todes vorhanden", as pointed out in *On the Scientific Ways of Treating Natural Law,* "wenn ein Theil sich selbst organisirt, und sich der Herrschaft des Ganzen entzieht" (GW 4, p. 476). Hegel never abandoned this thesis, so it can be legitimately said that the *Philosophy of Right* offers a more elaborated philosophical foundation for this crucial idea expressed in Hegel's *Early Writings* (Rosenfield, 1989; Vieweg, 2012).

Hegel's main conclusion is that the deep rift in modern society cannot be remedied trough the restoration of the beautiful unity of the Greek *polis.* With this knowledge, he paved the way for his late reflection, according to which civil society is an essential sphere of every free society (Vieweg, 2012, p. 275). This change is associated with the fact that modern juridical and economic relations are no longer conceived as the dissolving power of political community. Rather, they are the cornerstone of subjective freedom. However, this knowledge is insufficient to alleviate the unintended and unwanted self-destructive tendencies related with the emergence of modern society. Therefore, in Hegel's view, only through the integration of civil society in a higher sphere—the sphere of reason, of State—can modern juridical and economic relations genuinely contribute to the realization of subjective freedom. For, as Hegel asserts in § 124 of the *Philosophy of Right,* subjective freedom "is the pivot and center of the difference between antiquity and modern times".

Beyond this very general consideration of the constitution of political economy as science of civil society and the ensuing freedom potentials, there are two other aspects which are noteworthy in Hegel's evaluation of this science and which highlight his interest in it, one economic and the

other scientific. Hegel especially praises the scientific achievements of political economy, which he recognizes first of all in its methodological procedures. In the *Philosophy of Right* as well as in his *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* Hegel himself expresses this point.

With regard to the science of political economy, Hegel concisely affirms in the *Philosophy of Right* that:

> This is one of the sciences which have arisen out of the conditions of the modern world. Its development affords the interesting spectacle (as in Smith, Say, and Ricardo) of thought working upon the endless mass of details which confront it at the outset and extracting therefrom the simple principles of the thing, the Understanding effective in the thing and directing it (§ 189).

In his *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, Hegel expresses himself as follows: "Wir heißen jene Wissenschaften, welche Philosophie genannt worden sind, empirische Wissenschaften von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen. Aber das Wesentliche, das sie bezwecken und hervorschaffen, sind Gesetze, allgemeine Sätze, eine Theorie; die Gedanken des Vorhandenen" (GW 20, p. 47). And some lines after he re-affirms that: "So heißt insbesondere die den neuesten Zeiten zu verdankende Wissenschaft der politischen Oekonomie, auch Philosophie, was wir rationelle Staatswirthschaft, oder etwa Staatswirthschaft der Intelligenz, zu nennen pflegen" (GW 20, p. 47).

Concerning the scientific achievements of political economy, Hegel posits that, despite its empirical foundation, it succeeded in bringing the chaotic reality of modern economy under universal laws, precisely insofar as it organized this disordered reality by means of understanding. Nonetheless it is impossible to ignore the fact that, in Hegel's view, very different authors and theoretical positions fall under the rubric of "political economists", so that he does not offer any differentiated analysis of these varying theoretical positions.

With reference to the economic aspect of Hegel's reading of political economy proper, the *Jena Writings* as well the *Philosophy of Right* reveal unmistakable references to the Scottish origins of Hegel's economic thought (Waszek, 1988). A crystal-clear example to illuminate this thesis is the item A. *The System of Needs* of the sub-section II *Civil Society* of the *Philosophy of Right*. In § 199 a core thesis of the Scottish Enlightenment is unmistakable: "When men are thus dependent on one another and reciprocally related to one another in their work and the satisfaction of their needs, subjective self-seeking turns into a contribution to the satisfaction of the needs of everyone else". And Hegel adds: "That is to say, by a dialectical advance, subjective self-seeking turns into the mediation of the particular through the universal, with the result that each man in earning, producing, and enjoying on his own account is *eo ipso* producing and earning for the enjoyment of everyone else".

If, on the one hand, it is true that Hegel assumed some core theses of classical political economy like the thesis of the *labor of each man for everyone else* (§ 198), traceable back to Hume and Smith; on the other hand, it would be false to ascribe to Hegel an uncritical reception of classical political economy. Notwithstanding a very positive evaluation of political economy regarding its economical and methodological achievements, Hegel never neglected the problematic points of

this science and of the society conceptualized by it. Hegel never adopted Smith's thesis of the *invisible hand* as a means of harmonizing the contradictions of civil society. Likewise, he was well aware of the negative consequences of the modern division of labor upon the workers. With regard to the latest point, Hegel notes that: "Further, the abstraction of one's man production from another's makes work more and more mechanical, until finally man is able to step aside and install machines in his place" (§ 198).

2. Marx's Reading of Political Economy

Marx's relationship to political economy is much more complex than Hegel´s, especially because of his multifaceted reception of classical political economy, undergoing various stages of development during his career. For instance, in his *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* and *The Poverty of Philosophy*, Marx's criticism of the discipline has a very different conceptual formulation from his late *Critique of Political Economy*. As Heinrich (2014) asserts, in his earlier writings Marx was still arguing within the theoretical framework of classical political economy, which he was only able to overcome in his late work.

An important impulse toward this progress was certainly Marx's move to London, then: "Das ungeheure Material für Geschichte der politischen Ökonomie, das im Britisch Museum angehäuft ist, der günstige Standpunkt, den London für die Beobachtung der bürgerlichen Gesellschaft gewährt, [...]", so Marx, "bestimmten mich, ganz von vorne wiederanzufangen und mich das neue Material kritisch durchzuarbeiten" (MEW 13, p. 10-11).

To start with the reconstruction of Marx's relationship to classical political economy it seems meaningful to reaffirm the main question addressed by himself to this discipline in the *Capital:* "Die politische Oekonomie hat nun zwar, wenn auch unvollkommen. Werth und Werthgröße analysirt und den in diesen Formen versteckten Inhalt entdeckt" (MEGA2 II/6, 110). And Marx adds: "Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Werth und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Werthgröße des Arbeitsprodukts darstellt?" (MEGA2 II/6, p. 110 f.). Strictly speaking, in the passages quoted, Marx is discussing the core question of the necessary connection between value and money, because, according to him, the money-form must be deduced from the value-form, which is the quintessential issue missed by political economists. On this account, Marx suggests that political economy could never explain the intrinsically necessary connection between money and value, assuming that money as common measure of exchange was instituted by convention.

> Every one knows, if he knows nothing else, that commodities have a value form common to them all, and presenting a market contrast with the varied bodily forms of their use-values. I mean the money form. Here, however, a task is set us, the performance of which have never yet even been attempted by bourgeois economics, the task of tracing the genesis of this money form, of developing the expression of value implied in the value relation of commodities, from its simplest, almost imperceptible outline, to the dazzling money form. By doing this we shall, at the same time, solve the riddle presented by money (Marx, 1952, p. 19).

What is decisive in Marx's argument, at least since the manuscript of the so-called *Urtext,* is that the social forms, like value, money, etc., press themselves ahead, or more precisely, the antecedent form, like value, necessarily and objectively leads to the next, namely the money-form, without presupposing the reflected action of the social individuals even if these actions are required for the historical realization of these forms. This is a particularly instructive feature of Marx's systematic exposition of the *Capital.*

The level of the dialectical development of categories (Chapter I) of the *Capital* is systematically severed from the level of exchange (Chapter II), in which the "guardians" of commodities, the private individuals, appear on the scene. The primacy of social forms, like commodity form, value form, money form, capital form, etc., their achieving independence over the reflected actions of the social individuals is, according to Marx, the main feature of the new form of social domination that follows the emergence of modern society. In the manuscript of the *Urtext* Marx summarizes this topic with great precision.

> Es [money – M.S.] ist keine blos vermittelnde Form des Waarenaustauschs. Es ist eine aus dem Circulationsprocess hervorwachsende Form des Tauschwerths, ein gesellschaftliches Product, das sich durch die Beziehungen, worein die Individuen in der Circulation treten, von selbst erzeugt. Sobald Gold und Silber (oder jede andre Waare) als Werthmaaß und Circulationsmittel (sei es als leztres in ihrer leiblichen Form oder durch Symbol ersezt) sich entwickelt haben, werden sie Geld, ohne Zuthun und Wollen der Gesellschaft. Ihre Macht erscheint als ein Fatum, und das Bewußtsein der Menschen, besonders in gesellschaftlichen Zuständen, die an einer tiefern Entwicklung der Tauschwerthverhältnisse Untergehn, sträubt sich gegen die Macht, die ein Stoff, ein Ding ihnen gegenüber erhält, gegen die Herrschaft des verfluchten Metalls, die als reine Verrücktheit erscheint. Es ist im Geld zuerst, und zwar in der abstraktesten, daher sinnlosesten, unbegreiflichsten Form — eine Form, in der alle Vermittlung aufgehoben ist—worin die Verwandlung der wechselseitigen gesellschaftlichen Beziehungen in ein festes, überwältigendes, die Individuen subsumirendes gesellschaftliches Verhältniß erscheint. Und zwar ist die Erscheinung um so härter, als sie hervorwächst aus der Voraussetzung der freien, willkührlichen, nur durch die wechselseitigen Bedürfnisse in der Production sich aufeinander beziehenden, atomistischen Privatpersonen (MEGA2 II.2, p. 73 f.).

Although Marx criticizes the entire theoretical framework of political economy, as mentioned before, it cannot be overlooked that Marx evaluates the theoretical achievements of each representative of classical political economy, like Smith, Say, and Ricardo, in a very different, if not opposite, manner. This becomes evident in Marx's analysis of the scientific contributions of these authors. Thus, in the *Theories of Surplus Value*, Marx emphasizes the methodological difficulties of classical political economy and the corresponding solutions offered.

> Smith selbst bewegt sich mit grosser Naivität in einem fortwährenden Widerspruch. Auf der einen Seite verfolgt er den innren Zusammenhang der ökonomischen Categorien [...]. Auf der andren stellt er daneben den Zusammenhang, wie er scheinbar in den Erscheinungen der Concurrenz gegeben ist und sich also dem unwissenschaftlichen Beobachter darstellt, ganz ebenso gut wie dem in dem Proceß der bürgerlichen Production praktisch Befangenen und Interessirten (MEGA2 II/3, p. 816).

According to Marx, Smith's interest was twofold: "Einerseits der Versuch in die innre Physiologie der bürgerlichen Gesellschaft einzudringen; anderseits aber zum Theil erst ihre äusserlich erscheinenden Lebensformen zu beschreiben, ihren äusserlich erscheinenden Zusammenhang darzustellen, und zum Theil noch für diese Erscheinungen Nomenclatur zu finden, und entsprechende Verstandesbegriffe" (MEGA2 II/3, p. 817). In this point Marx's and Hegel's evaluations of Smith coincides insofar as both see the considerable achievement of his theory in the effort to bring the disordered reality of civil society under laws, namely the laws/concepts of understanding. Smith's great merit resides precisely in the fact that he founded many of these concepts.

In Marx's view, Ricardo's remarkable scientific achievement was the knowledge that: "Die Grundlage, der Ausgangspunkt der Physiologie des bürgerlichen Systems–des Begreifens seines innren organischen Zusammenhangs und Lebensprocesses–ist die Bestimmung des *Werths durch die Arbeitszeit*". (MEGA2 II/3, p. 817) According to Marx, Ricardo's entire theory is exposed in the first two chapters of the *Principles of Political Economy and Taxation,* for there the "entwickelten bürgerlichen Productionsverhältnisse, also auch die entwickelten Categorien der politischen Oekonomie" (MEGA2 II/3, p. 820) are confronted with his point of departure, namely the determination of value by the labor time.

Marx, due to his unique appreciation of political economists, notwithstanding his critique of Ricardo, concedes that he achieved a very important result, which is closely related to his development and specification of the labor-value theory. Marx summarizes that Ricardo unveiled "den ökonomischen Gengensatz der Klassen" (MEGA2 II/3, p. 817 f.), which he will later sharply elaborate under the rubric of the irreconcilable contradiction between labor and capital, the fundamental contradiction of civil society. The irreconcilability of this contradiction makes Marx increasingly doubtful about the freedom potentials of civil society.

3. The Critique of Political Economy and the Question of Freedom

It was Hegel's great achievement to recognize the relevance of political economy for the development of the concept of freedom. After the decay of the ethical life of the *polis*, after the dismissal of the immediate unity of the individual with the ethical totality, freedom can only be conceived of with the admission of an autonomous sphere separated from the State. This knowledge was crucial for the development of Hegel's political philosophy.

If, on the one hand, Hegel asserts the constitutive role of civil society – within which the economic sphere is analyzed – for his theory of freedom, on the other hand, he does not conceal the fact that modern freedom, restricted to the sphere of civil society, would erode itself. This is a remarkable topic, especially if one takes into account that Hegel did not read the third edition of Ricardo's *Principles*, of 1821, in which Ricardo published for the first time the famous chapter *On Machinery*, in which he accentuates the inner contradictions of modern economy (Rosenfield, 1989, p. 217; 225 ff.). The fact that Hegel excludes the idea of a restoration of the ethical life of the *polis* does not mean, however, that Hegel does not undertake the attempt to mediate civil society – now recognized in its undeniable existence – with philosophical aspects of the ethical life of the *polis*, such as the subordination of economics under politics (Horstmann, 1975).

It should be pointed out that, in the history of philosophy, Plato and Aristotle were faced with the problem of the relationship between economics and politics, and ultimately decided themselves for the State as the responsible sphere for the common good. The universal interest can be realized not in the sphere of economics, guided by the private interests, but solely in the sphere of politics. If modern political philosophy clearly turned against its ancient counterpart, taking the private individual, the social atom, as the ground of political institutions, it seems justified that Hegel was inspired by the theories of Plato and Aristotle in order to deal with the limits and self-destructive potentials of modern freedom. To be sure, not to accomplish a restoration of the ethical life of the *polis*, but to ground modern freedom rationally on an ethical totality (Ilting, 1975, p. 62 f.).

Marx tackled the question of freedom in a fundamentally different fashion. He agrees with Hegel that, after the bourgeois political revolutions, a restoration of the beautiful unity of the Greek *polis* is out of the question. He also recognized that modern freedom, guaranteed through the system of right, was an important progress of modern society and even indispensable to understand how capitalist economy works. Although Marx is well-aware of this progress and never understated the political emancipation carried out through bourgeois political revolutions, he posits that the abolition of the relations of personal dependence, as usual in pre-modern societal forms, does not mean the abolition of all relations of dependence at all. Marx soon realized that the abolition of the relations of personal dependence is closely linked with the genesis of a new sort of social relations of dependence, that is, the domination of social forms of civil society over the social individuals.

According to Marx, the domination of social forms is inexplicable at the level of juridical relations precisely because it does not have its origin in these relations. Hence, it needs to be investigated from another prism, and no juridical or political measure can prevent this domination, let alone abolish them. Thus, according to Marx, freedom cannot be realized in terms of the containment of civil society by means of the State, the higher ethical sphere, but requires a fundamental transformation of the economic structure of society. Already in 1845, in the manuscripts of *The German Ideology*, Marx and Engels pointed out that the institution of communism is "wesentlich ökonomisch" (MEGA2 1/5, p. 101). It is a matter of social, not political emancipation, a thesis which Marx had already postulated in his early work *On the Jewish Question* (see *Zur Judenfrage*,

MEGA2 I/2, p. 162 f.) As a matter of fact, for Marx the synthesis advocated by Hegel between ancient and modern political thought is an oxymoron.

In the *Grundrisse* Marx presents a three-staged concept of history whose criterion is precisely the gradual abolition of domination, in which he explicitly addressed this matter. "Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse (zuerst ganz naturwüchsig)", so Marx points out, "sind die ersten Gesellschaftsformen, in denen sich die menschliche Productivität nur im geringen Umfang und auf isolierten Punkten entwickelt" (MEGA2 II/1.1, p. 90 f.). "Persönliche Unabhängigkeit auf *sachlicher* Abhängigkeit gegründet", Marx continues, "ist die zweite grosse Form, worin sich erst ein System des allgemeinen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse, und universeller Vermögen bildet" (MEGA2 II/1.1, p. 91). Now Marx formulates his fundamental thesis: "Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Productivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens, ist die 3te Stufe" (MEGA2 II/1.1, p. 91).

The last stage corresponds to what Marx called a "community of free individuals" (Marx, 1952, p. 34). In the *Capital* Marx gives some hints why freedom is feasible only in this community of free individuals:

> The life-process of society, which is based on the process of material production, does not strip off its mystical veil until it is treated as production by freely associated men, and is consciously regulated by them in accordance with a settled plan (1952, p. 35).

The realization of freedom can also only take place when the domination of social forms of bourgeois economy have been superseded, that is, when the material (re-)production of society is brought under control of the "freely associated men".

4. Concluding Remarks

If one directs his attention to the methodical facet of the reception of classical political economy in Hegel and Marx, it is possible to find a similar appraisal of the results of this science. It is situated at the standpoint of empirical science, whose methodological procedures it applies to economic reality. Its achievements and shortcomings are investigated on the basis of these procedures. Notwithstanding the fact that Hegel and Marx evaluate in a similar way the methodological/ scientific achievements of political economy, that is, that it brings order to the chaotic reality of modern economic life through its subsumption under the concepts/laws of understanding, it is necessary to add that the *Critique of Political Economy* challenges the paradigm of this science as such. For Hegel, insofar as the science of political economy remains restricted to the state of understanding (Verstandesstaat) its scientific results are acceptable. In a certain sense this is the confirmation of Marx's thesis in the *Paris Manuscripts*: "Vorläufig nehmen wir nur noch das vorweg: Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomen" (MEGA2 I.2, p. 292 f.) Hegel offers his critique when the understanding, that is, civil society, tries to expand itself over the sphere of reason, the State.

Marx, on the contrary, attacks the results of this science proper, insofar as he submits its entire theoretical paradigm to a sharp critique. Marx's central question was essentially one which was not and could not have been formulated by classical political economy on the ground of its theoretical assumptions, that is, the demonstration of the necessary connection with respect to the achieving of independence of the constitutive social forms of modern sociability. Marx's answer to this question leads him to decisive insights with regard to the question of freedom, that is "Es kann also nichts falscher und abgeschmackter sein", so Marx, "als auf der Grundlage des *Tauschwerths*, des *Geldes* die Controlle der vereinigten Individuen über ihre Gesamtproduction vorauszusetzen" (MEGA2 II/1.1, p. 91). But exactly this must be the central goal of a society that aims to guarantee the conditions of possibility for the realization of free individuality. According to Marx, only under these circumstances is it possible that "Die universal entwickelten Individuen" submit "deren gesellschaftlichen Verhältnisse als ihre eignen, gesellschaftlichen Beziehungen auch ihrer eignen gemeinschaftlichen Controlle" (MEGA2 II/1.1, p. 94) under their own control.

Therefore, it can be said that, with reference to the realization of freedom, Hegel and Marx developed diametrically opposed theories. And this opposition rests fundamentally upon the different theoretical attitude adopted by both philosophers towards classical political economy. While Hegel restricted himself to integrate political economy within his theory of ethical life, Marx challenged the entire theoretical framework of this science. With his analyses Marx demonstrated that (i) the development of modern civil society has as consequence the establishment of a new form of social domination, namely the domination of social forms; and (ii) that especially the reproduction of one of these forms, namely the capital form, results in the irreconcilable contradiction between laborers and capitalists, a contradiction which at the same time is constitutive of civil society and unsolvable. Based on this recognition, Marx argues that freedom is only feasible in the stage when free individuality is at the center of social organization, that is, the association of free producers. As Rosenfield outlines: "Marx pretende con ello la destrucción de la 'sociedad civil burguesa', mientras que para Hegel, ésta constituye, en sus contradicciones mismas, una figura que, a través del Estado, conduce a las determinaciones de la libertad hacia su cumplimiento" (Rosenfield, 1989, p. 227). According to Marx, in order to grasp the question of freedom, is it not sufficient to aim at the political containment of civil society. Civil society must be superseded in order to lay down the foundations of a society in which free individuality can flourish.

References

Hegel, G.F.W. (GW 4) (1968). Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften. In H. Buchner & O. Pöggeler (Eds.). *Gesammelte Werke.* Vol. 4. Felix Meiner.

Hegel, G.F.W. (1952). The *Philosophy of Right.* Translated by T.M. Knox. In *Great Books of Western World,* Encyclopedia Britannica.

Hegel, G.F.W. (GW 20) (1992). Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In W. Bonsiepen & H.-C. Lucas (Eds.). *Gesammelte Werke.* Vol. 20. Felix Meiner.

Heinrich, M. (2014). *Die Wissenschaft vom Wert*. Westfälisches Dampfboot.

Horstmann, R.-P. (1975). Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie. In: M. Riedel (Ed.). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2,* (pp. 276-311) Suhrkamp.

Hume, D. (1960). *A Treatise of Human Nature.* Oxford Clarendon Press.

Ilting K.-H. (1972). Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik. In G. Göhler (Ed.). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Frühe politische Systeme* (pp. 759-785). Ullstein.

Ilting K.-H. (1975). Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. In M. Riedel (Ed.). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2,* (pp. 52-78) Suhrkamp.

Lukács, G. (1973). *Der Junge Hegel*. Suhrkamp.

Marx, K. (2009) (MEGA2 I.2). *Karl Marx: Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844. Berlin.* Akademie Verlag.

Marx, K. (1976) (MEGA2 II.1.1). Karl Marx – Ökonomische Manuskripte 1857/1858. In *Marx & Engels Gesamtausgabe* (MEGA). DietzVerlag.

Marx, K. (1980) (MEGA2 II.2). Karl Marx – Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858 -1861. In *Marx & Engels Gesamtausgabe* (MEGA). DietzVerlag.

Marx, K. (2013) (MEGA2 II.3). Karl Marx – Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861–1863). In *Marx & Engels Gesamtausgabe* Akademie Verlag.

Marx, K. (1987) (MEGA2 II.6). Karl Marx – Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie Erster Band, Hamburg – 1872. In *Marx & Engels Gesamtausgabe* (MEGA). DietzVerlag.

Marx, K. (1952). *The Capital*. Translated by Samuel Moore and Edward Aveling, by Engels Edition. In *Great Books of Western World*. Encyclopedia Britannica.

Marx, K. (1959) (MEW 4). Das Elend der Philosophie. In *Marx, Engels Werke* (MEW). Vol. 4. Dietz Verlag.

Marx. K. (1969) (MEW 13). Zur Kritik der politischen Ökonomie. In *Marx, Engels Werke* (MEW). Vol. 13. Dietz Verlag.

Plant, R. (1973). *Hegel*. George Allen & Unwin.

Riedel, M. (1975). Hegels Begriff der, bürgerlichen Gesellschaft' und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs. In M. Riedel (Ed.). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2,* (pp. 247-275) Suhrkamp.

Rosenfield, D. (1989). *Política y Libertad. La estructura lógica de la Filosofía del Derecho* de Hegel. Fondo de Cultura Económica.

Vieweg, K. (2012). *Das Denken der Freiheit.* Wilhelm Fink.

Waszek, N. (1988). *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of "Civil Society"*. Kluwer Academic Publishers.

AUTHOR

Márcio Egídio Schäfer. PhD in philosophy from the Humboldt-Universität zu Berlin. M.A. in philosophy from Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. B.A. in philosophy from the Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Full-time professor at the Universidade Federal do Maranhão.

Sección General

Epistemological resistances and the search for alternatives to modernity in intellectual history

Resistencias epistemológicas y la búsqueda de alternativas a la modernidad en la historia intelectual

Dennis Stromback



ABSTRACT

The violence of modernity has led to epistemological resistances around the world and the search for alternative ways of reconstructing philosophy. Among the Frankfurt School and early Kyoto School thinkers, for instance, the problem of modernity is framed as an excess of objective rationality, but among the decolonial thinkers of Latin America, the problem is conceptualized as the very myth of modernity itself that has legitimized the colonization and exclusion of non-Europeans. In the search for alternatives, the Kyoto School and Latin American philosophy concur on a vision of inter-civilizational dialogue, which amounts to an engagement of alterity or differences, whereas the Frankfurt School, albeit struggles to find consensus on how to overcome modernity, aims to merely preclude the problem of reproducing the impulses toward the domination of oneself and others. Nonetheless, all these paradigms have a theoretical point of convergence: that is, since we are all participants of modernity, we are both victims and executioners of its violence, and thus compelled to negate it. This article will discuss how the violence of modernity is experienced, theorized, and then challenged around different continents in order to make visible not just how the violence of modernity is reproduced in different ways but also to force ourselves to engage in self-critique in the pursuit to make explicit our own assumptions that repeat the violence of modernity.

Keywords: Modernity; Kyoto School; the Decolonial Critique; Frankfurt School; Eurocentrism

RESUMEN

La violencia de la modernidad ha provocado resistencias epistemológicas en todo el mundo, así como la búsqueda de formas alternativas de reconstruir la filosofía. Entre los pensadores de la Escuela de Frankfurt y de la primera Escuela de Kioto, por ejemplo, el problema de la modernidad se enmarca como un exceso de racionalidad objetiva, pero entre los pensadores decoloniales de América Latina, el problema se conceptualiza como el propio mito de la modernidad que ha legitimado la colonización y la exclusión de los no europeos. En la búsqueda de alternativas, la Escuela de Kioto y la filosofía latinoamericana coinciden en una visión de diálogo intercivilizacional, lo que equivale a un compromiso con la alteridad o las diferencias, mientras que con la Escuela de Frankfurt, aunque se esfuerza por encontrar un consenso sobre cómo superar la modernidad, se propone simplemente excluir el problema de la reproducción de los impulsos hacia la dominación de uno mismo y de los demás. No obstante, todos estos paradigmas tienen un punto de convergencia teórico: es decir, que como todos somos partícipes de la modernidad, somos a la vez víctimas y verdugos de su violencia, y por tanto estamos obligados a negarla. Este artículo analizará cómo se experimenta, se teoriza y se cuestiona la violencia de la modernidad en diferentes continentes, con el fin de hacer visible no sólo cómo se reproduce la violencia de la modernidad de diferentes maneras, sino para obligarnos a hacer una autocrítica en la búsqueda de explicitar nuestros propios supuestos que repiten la violencia de la modernidad.

Palabras clave: Modernidad; Escuela de Kioto; Crítica Decolonial; Escuela de Frankfurt; Eurocentrismo

INFORMATION
https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.56
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21056
Quito, Ecuador

Submitted: August 02, 2021
Accepted: October 26, 2021
Published online: November 24, 2021
Continuous publication
General Section | Peer Reviewed





AUTHOR

Dennis Strombach
Independent Scholar - United States
dstromb3@gmail.com

Conflict of interest
No potential conflict of interest is reported by the author.
Funding
No financial assistance from parties outside this article.
Acknowledgments
N/A

PUBLISHER



1. Introduction

While destruction and terror has always been a part of human life, there is something more unique about what we might call the "violence of modernity." Rooted in the culture itself, the violence of modernity, interestingly enough, takes on the face of reason, justice, and morality in the service of exclusion and control. But what makes this a plausible venue of investigation is that there have been epistemological resistances from around the world (from three, or arguably four, different continents) that have occurred resistances search for an alternative correct the failures of the modernist narrative constructed by the European imagination characterizing itself as the cultural and philosophical zenith of civilization. In the North American and European continents, there is the entire post-modern tradition seeking to dethrone its own home-grown universal rationality established during the Enlightenment, meanwhile in Asia and Latin America, there is the Kyoto School and the decolonial critique (as one aspect of Latin American philosophy), respectively, who are also seeking to destabilize the modernist project but with a more specific goal of establishing philosophical pluralism. Is this disenchantment with modernity a mere coincidence? Or is there something innately problematic about the modernist experiment—as in, a problem that is clearly visible from both inside and outside of the political centers of modernization?

What can be said here is that a revolt against modernity was likely in the cards, especially given Hegel's totalizing account of world history, which set the stage for an abuse of rationality in the name of freedom, truth, and progress. Embedded in Hegel's corpus is a geo-cultural racism that placed Asia, Africa, and the natives of the Americas in the lower rungs of human existence, reserving spirit for European white men. Hegel (1978) himself alludes to this as such in the *Philosophie des subjektiven Geistes* [Philosophy of Subjective Spirit]:

> It is in the *Caucasian* race that spirit first reaches absolute unity with itself. It is here that it first enters into complete opposition to naturality, apprehends itself in the absolute independence, disengages from the dispersive vacillation between one extreme and the other, achieves self-determination, self-development, and so brings forth world history.... It is, the concrete universal, self-determining thought, which constitutes the principle and character of Europeans. (pp. 57-60)

What all of this tells us is that, as Teshale Tibebu (2011) suggests, is that modernity can be thought of as both a positive and negative project: in terms of the positive aspect, there have been some cultural and material "progress" for *some* in the global north, but the negative aspect are the events and legacies of the three pillars of modernist violence: the American Holocaust, New World slavery, and colonialism (p. xvi). While we can add a fourth event and legacy—the destruction and annihilation of the ecological environment, the point nonetheless is that Western modernity, and its propagation around the world, is far from being a successful project for everyone. In fact, the reification of the category of "progress" has generated false promises as well as provided the rhetorical material for naturalizing systems of power in the interests of ruling classes; and so, when the "benefits" of "progress" are not distributed equitably, then naturally there is resistance and pressure for alternatives.

Charles Baudelaire once described the violence of modernity as a willingness to be both a victim and an executioner. One might interpret this as a witness to the deep trauma of modernity, but

it also can be read as a self-critique of one's participation in violence (Sanyal, 2006, p. 6). The purpose of this article is therefore to investigate the different epistemological resistances from around the world, from the Frankfurt School to the Kyoto School of Japan and the decolonial critique from Latin America, the decolonial critique from Latin America, to reveal how all of these voices from different continents represent not only the limits, problems, and struggles of modernity but how to address its cultural, structural, and philosophical violence, but in a way that sustains the Baudelairean critique. Of course, there is just too much ground to cover for a short article, and so as a result, this discussion will only focus on a few philosophers from within the three schools of thought who are determined to subvert Western modernity in order to assert their own epistemological alternative. As will be seen, not all of these schools of thought agree on what the central problems are with modernity, but they all recognize the failure of this grand experiment itself, particularly around the expansion of capitalism and the deployment of objective reason (and its concomitant category of linear progress), because of the abuses that have arisen therefrom.

Indeed, there is a lot to learn from the arguments presented against modernity, not just from the interior, like in the case of the Frankfurt School, but from the exterior as well (like in the case of the Kyoto School and the decolonial critique of Latin America), especially because the voices external to the center of Western modernity have mostly been overlooked not just by the postmodernist and modernist alike, but also by those who seek to overcome these two totalizing systems of thoughts from within the interior (e.g., the post-Marxists). What Western intellectual thought cannot see is what the external critiques see and so what is invisible to the paradigms of Western thought becomes an important asset for making visible the internal critiques and violence of modernity. Japanese Kantian-Marxist Kōjin Karatani (2003) claims that the point of a radical critique is to discern the irreducible gap between structural positions so as to "face reality that is exposed through difference (parallax)" (p. 14). And so, in pursuit of Karatani's radical critique, by exposing the differences between the structural positions posed against modernity, this article will be able to discern myriad forms of violence that are both visible and invisible at the center as well as at the periphery, that which imprisons existence within a state of being that is both a victim and an executioner of violence. In short, what we will discover from this intellectual tapestry, in this aim to tease out these structural differences, is the continued need for a particularized global world—namely, the voices of the subaltern, of those who have been excluded from modernity, to critically reflect on being both the victim and executioner of the violence of modernity from an epistemological standpoint in order to bring forth alternative visions of how to rebuild the world.

2. The European Revolt: the Frankfurt School

It is often said that the origins of the postmodern critique began with the Frankfurt School. In 1947, Max Horkheimer published "Die Revolte der Natur" [the Revolt of Nature], which was another pivotal moment in the demythologization and disenchantment of human history (alongside the previous demythologization and disenchantment of traditional religious life), but such demythologization and disenchantment were derived more from the unmasking of the fetish to control and dominate the natural world through objectified reason and scientific technology. Horkheimer introduces a powerful critique against the violence of instrumental reason in this

article, revealing the contradictions of a burgeoning rational society brought forth by capitalism. While rationality is thought to have liberated humanity from the irrational forces of darkness and superstition, the opposite has been the case: rationality has led to more calculated forms of domination. Horkheimer writes:

> The human being, in the process of his emancipation, shares the fate of the rest of his world. Domination of nature involves domination of man. Each subject not only has to take part in the subjugation of external nature, human and nonhuman, but in order to do so must subjugate nature in himself (1985, p. 94).

What is important to note here is that Horkheimer draws on both Marx and Freud with the claim that society's growing conformity to the rational, pragmatic demands of economic forces has forged a repression of human nature in the form of a revolt against society. That is to say, while Horkheimer, like other theorists of the Frankfurt School, deploy Freud and psychanalytic theory in order to make up for the deficiencies of Marxist theory, namely, this tendency to reduce the psychological realm to socio-economic structures (Whitebook, 2006, p. 74), the fundamental point here, in terms of understanding Horkheimer's critique of modernity, and perhaps the Frankfurt School's critique as a whole, is that socio-economic structures can never eradicate human nature, or natural impulses rather, and so nature must revolt as a response to the repression generated by socio-economic structures.

Horkheimer, along with another important figure of the Frankfurt School, Theodor Adorno, in the "Dialektik der Aufklärung" [the Dialectic of the Enlightenment] (2019) describe this movement of disenchantment with objective rationality as a dark reversal, as a "sinking into a new kind of barbarism" (p. 1). Just as there is progress in the Enlightenment, there are also ruptures and reversions into regression, which for Horkheimer and Adorno is best exemplified by the horrors of fascism and the ability of fascist states to cast their agenda as reasonable. In the end, there is a paradox to the dialectical structure of the Enlightenment: that "myth becomes Enlightenment" (Horkheimer & Adorno, 2019, p. 15) when "Enlightenment is totalitarianism" (Horkheimer & Adorno, 2019, p. 12). But even lurking beneath these fascist arrangements was already the kernel of domination fostered by the Enlightenment desire to root out the unknown (Horkheimer & Adorno, 2019, p. 35). What is different and unintelligible to the Enlightenment was interpreted as an enslavement to the natural world; therefore, in the pursuit to destroy these mythic forces of the world, the Enlightenment was determined to convert knowledge into power in the service of subjugating and controlling the unknown in order to emancipate the self from nature. The consequence of this pursuit lead to a reification of reason that would install humanity as the masters of the world (Horkheimer & Adorno, 2019, pp. 43-49).

Horkheimer rests the blame of Enlightenment barbarism mostly on pragmatism and positivism for having subjectivized formal reason and instrumentalizing all thought. Here, Horkheimer makes an important distinction between objective reason and subjective reason. While the former refers to universal truths associated with a kind of reasoned morality, the latter refers to the abstract form of thinking that is mostly concerned with how to maintain and maximize self-preservation (Horkheimer, 1985, pp. 16-22). With no concern for the end goal or purpose, as Horkheimer argues, subjectivized reason calculates the cost of action on the basis of inference,

deduction, or classification, to the point where "its operational value, its role in the domination of men and nature, has been made the sole criterion" (1985, p. 30). In this regard, efficiency becomes the idealized outcome of our actions within subjectivized reason because we determine things on ground of its usefulness. But reason begins to work against itself, as Horkheimer maintains, when the irrationality of our actions become rationalized, when reason "lends itself to ideological manipulation and to the propagation of even the most blatant lies" (1985, p. 33). While many have criticized Horkheimer for misunderstanding pragmatism, there is something to his critique of positivism and its subjectivization of reason in modernity: that the reduction of rationality to a subjectivized logic of instrumentalization has furnished the ideology of market apparatuses.

Horkheimer and Adorno, expounds on this absorption of rationality into the ideological marketplace in the "Kulturindustrie" [the Culture Industry]. According to Horkheimer and Adorno, the industries of entertainment function as forms of domination within capitalist societies because they operate as mass deception. Although it seems as if humanity is free from the demands of work while engaged in mass consumerism, the reality is that these industries deny any sense of real freedom by impeding the development of a critical consciousness necessary for making explicit how culture is commodified and how subjects are turned into objects of capital production as culture becomes an industry generating profit (Horkheimer & Adorno, 2019). In short, subjectivity becomes pacified consumers in the culture industry. Like Horkheimer's analysis of how subjectivity dominates itself through its fetishization of reason in "*Die Revolte der Natur*," Horkheimer and Adorno in "*Kulturindustrie*" claim that the domination of human nature is the result of capitalism mass producing culture through a rationalized system of techniques. Culture becomes homogeneous, formulaic, and repetitive because the mechanistic nature of the production, distribution, and consumption process itself is economically rationalized (Horkheimer & Adorno, 2019). In both Horkheimer's and Adorno's account of a mechanized modernity is a subjectivity that has little room for genuine freedom in a capitalist society dominated by instrumental rationality.

Bleaker than Horkheimer's and Adorno's view is Herbert Marcuse's argument which maintains that social control and repression are in fact central features of the system of production and consumption of mass entertainment where thought and behavior become "one-dimensional" because of the erosion of critical consciousness, leaving only those "false needs" that have been manufactured by industrial capitalism (1991, pp. 1-12). According to Marcuse, while we think we live in a democratic society, it is actually totalitarian because technological rationality has penetrated every aspect of our public life and culture to the point of withering the distinction between them (1991, pp. 3-5 & pp. 16-18). This is because there is a shared logic of domination within both a totalitarian society and an espoused democratic capitalist system: that is to say, the system itself has prepared subjectivity to think of itself as freer than what it actually is just as long as it is provided with enough needs to stay pacified. When subjectivity becomes one-dimensional, such contradictions are made invisible, bringing subjectivity to even identify with the oppressor (Marcuse, 1965; 1991). As society becomes more and more one-dimensional, there even becomes an ever-greater threat of what Marcuse (1965) calls "repressive tolerance" which is this inversion of the oppressed becoming the oppressor within a "free society" where the ideas and concepts that are believed to liberate people are co-opted by other dominant forces to

legitimate oppression. Note that Marcuse, Adorno, and Horkheimer have a lot in common here: all recognize that the Enlightenment, albeit declared to be a project of liberation, embodies systems of repression and domination by virtue of how rationality is deployed. Therefore, modernity is not an emancipation from the past or a progressive stage in the evolution of thought, but a new age of darkness and terror, generated in part by the expansion of industrial capitalism.

Of course, it is not fair to say that the Frankfurt School is uni-vocal in its quest to destabilize the Enlightenment. Although Marcuse comes off as the most pessimistic of the Frankfurt School, the opposite is actually the case: for Marcuse, there is liberatory potential in revolutionary movements that seek to create positive social change through the resistance against the repression and domination motorized by industrial capitalism. We can rid the systems of domination within society by redefining subjectivity—to replace this repressed subjectivity with a wholly new form of subjectivity (see Marcuse, *An Essay on Liberation*, 1969). Here we can see that Marcuse is quite different than the other Frankfurt School thinkers because there is a renouncing of the working class in terms of operating as a revolutionary subject. The New Left of the 1960s, which Horkheimer opposed, was in many ways fueled by Marcuse's look to identity politics as forms of resistance and social transformation. The Francophone thinkers—Deleuze, Foucault, Lyotard and so on—that influenced the postmodern turn would not have trouble finding some common ground in these cultural and identitarian movements, because all these thinkers look to radicalize subjectivity in the form of political resistance. But a backlash against Marcuse and the New Left certainly exists today as well: as the criticism goes, a focus on a new form of subjectivity that removes the framework of class has lent itself to the oppressions of global capitalism because it does not redefine subjectivity in a way that goes beyond the ensemble of relations existing at the heart of material production (see Eagleton, 2003, see also Sanbonmatsu, 2004). In other words, the irony of Marcuse's view of political resistance is that such easily becomes complicit with the forms of domination generated by capital accumulation because it advances the struggle against modernity within discourses that legitimize capitalism—hence it is possible for wealthier racial and feminist subjects, despite their own struggle for political equality, to abandon the plight of the poor.

In any event, Horkheimer and Adorno did not have what Marcuse had in mind. While there is some revolutionary program in Marcuse's critical theory, Horkheimer and Adorno mostly saw a renouncing of rationality as a means for social change. As Horkheimer (1985) most famously wrote:

> If by enlightenment and intellectual progress we mean the freeing of man from superstitious belief in evil forces, in demons and fairies, in blind fate—in short, the emancipation from fear—then denunciation of what is currently called reason is the greatest service reason can render (p. 174).

But there is a divide in terms of how the problem of technical rationality is approached in Horkheimer and Adorno—the latter being the most dystopian of the Frankfurt School. Contra Adorno, Horkheimer looked to religion to alleviate the violence of modernity. Since the future is open ended, as Horkheimer believes, critical theory must use negativity in a way that focuses

on the concrete suffering of the innocent victims of modernity, without seeking to establish a positive result as such. But religion can assist this historical struggle for a better future and help society avoid a rebarbarization by providing critical hope and motivation for empowering subjectivity (Ott, 2001). The anachronistic forms of religion, which have served the systems of domination in history, must be negated in Horkheimer's critical theory, but if religion can provide revolutionary potential in a secular form, that which is relevant to the appropriate social-historical situation, then subjectivity can continuously uproot the conservative aspects of religion and redirect humanity's cry of misery and hope for justice and happiness back to the problems of capitalism and those who suffered from the fetish of technical rationality (Ott, 2001).

Is there anything we can learn from the Frankfurt School's critique of modernity? As we move into the next sections, we will find similar grievances and complaints against modernity, but with more interest in "overcoming" it—in particular, its "European-ness." Such an angle will therefore provide us with a lens that can expose some of the limitations of the Frankfurt School's critique. For instance, the visions asserted by these thinkers in the attempt to address modernist despair does not contain a renunciation of rationality, as espoused by many Frankfurt School thinkers, but rather the need for more rationality or logic in totally different forms—more specifically, forms that are more historical, contextual, and dialogically grounded. In this sense, the Frankfurt School's critique reflects a certain Eurocentric take on modernity not only because it relies on a view of human nature (borrowed from psychoanalysis) that is European at its origins, but because it fails to recognize and incorporate these alternative forms of rationality or logics that are culturally informed, that which could be used for local resistance and "overcoming" the problems and limits of modernity.

In spite of the similar theoretical gestures on these different continents, there is an originality to the Frankfurt School nonetheless, which is this attempt to understand the psychological disposition toward totalitarian governance in an age where reason is thought to be the mode of social, political, and cultural criticism. Especially today, where there is an ever-present slippage toward totalitarianism, the Frankfurt School can be helpful in the elucidation of how and why subjectivity is prone to become participants of modernist violence, where victims become supporters or actors of oppression. Unfortunately, in the era of radical right-wing populism, we are seeing this Frankfurt nightmare becoming a reality: not just in terms of the working poor defending the violence and oppression of the major figureheads of neo-liberal capitalism but in terms of the dystopia that is already being made visible because of an absence of a clear alternative to capitalist visions of the world. There is a tension between post-Marxism, with Slavoj Žižek and Alain Badiou on one end, and political identitarianism, with Judith Butler and the Foucauldians on the other, that has yet to be worked out systematically. Marcuse's account of liberation may still have sway in the zeitgeist of global protesting, but a political movement geared toward manifesting a particular emancipated future fails to gain much traction because many of these alternatives have either been marked or written off as historical failures or have yet to clarify an ideological alternative that addresses the deeper structures catalyzing the forms of violence in the benefit of all subjectivities. What is left-over is just the hope to empower marginalized subjectivities in a neo-liberal world that is on the brink of totalitarian rule. Is a return to a Marxist subjectivity the proper medicine for this historical moment? Can this new Marxist subjectivity intermingle

smoothly with the critiques and concerns of race, ethnic, feminist, and gender scholars in a way that present a clear alternative for the emancipation of everyone? An answer to these questions is beyond the scope of this article, but if we return to the Baudelairean self-critique posed at the beginning of this article and fasten this self-critique to Karatani's radical critique, then we need to examine what is invisible to the Frankfurt School by making explicit its own philosophical assumptions of the world so that we can better understand how this critique still participates in the violence of modernity and how we can advance an alternative that corrects the limits of the Frankfurt School without jettisoning its central concerns and insights. In order for this to be possible, we have to move toward the exterior and investigate modernity from that standpoint.

3. The Japanese Revolt: the Kyoto School

In the article, "The Problem of Japanese Culture" (*Nihon bunka no mondai* 日本文化の問題), Japanese philosopher Nishida Kitarō (1870-1945) discusses, among other things, the problem of world history from the standpoint of the Occident. Nishida saw that the Occidental worldview is one where Europe places itself at the apogee of evolutionary progress while Asia is positioned at a lower stage of cultural development. Of course, the problem with the European framing of world history, as Nishida holds, is its assumed cultural hierarchy, that which subordinates Asian religions and thought. As Nishida (1965, vol. 12) laments,

> On this basis they [Europeans] conceive of stages of cultural development, in terms of which Oriental culture is seen as still lingering in an undeveloped stage. Oriental culture must, if developed, become identical with the Occidental one, they believe. Even such a great thinker as Hegel shared this view (p. 284).

As one would expect, Nishida's response was to resist this view of cultural history and demonstrate why Asia not only has its own intellectual heritages that not only matches the rigor of Occidental thought but also how it radiates a logic, particularly its religious logic, that cannot be accounted for in the Occidental world (Stromback, 2020, pp. 77-80). In fact, as the founder of the Kyoto School, Nishida began philosophical inquiry on the basis of challenging the subject-object relationship metastasizing the epistemology of Western modernity, which would set in motion a new lineage of intellectual history that began in late Meiji and early Taishō Japan. Naturally, Nishida's work evolved overtime, but all throughout his oeuvre was a determination to reconfigure the epistemological foundations of (Western) philosophy and to put forth an alternative standpoint of knowledge that is more inclusive of other cultural and intellectual histories. This "alternative standpoint," which was based on uniting the subject and object, would allow for creating an "inter-civilizational logic" that transcends the cultural particulars of East and West. This is the beginning of the Japanese revolt against Western modernity.

One way to assert oneself in philosophy is by appropriating the language of the master and to rebuild the language from the ground up. Nishida did precisely this. As both a Hegelian and a Buddhist, Nishida revised the concept of dialectical logic by reinterpreting its structural dynamic. Contra Hegel, who saw the movement of the dialectic in more temporal terms, Nishida saw the movement in more spatial terms. What we do not see in Hegel's dialectic is what we see in what

Nishida calls “the logic of absolute contradictory self-identity” (*zettai mujun-teki jikodōitsu no ronri* 絶対矛盾的自己同一の論理): that a true absolute is the self-contradiction itself and not the monistic One that is beyond contradictions (via synthesis). In other words, the affirmation of an identity only arises within a *place* of self-negation. Both Hegel and Nishida made good use of a logic of negativity in the attempt to clarify their dialectical structure, but there is a locus for all that exists in the world in Nishida’s dialectics, a locus that provides the structural ground for both affirmation and negation as a bilateral movement (Zimmermann, 2006, p. 187). The tripartite process of the dialectic in Hegel’s philosophy is now converted to that of a thesis is antithesis and antithesis is thesis in Nishida’s philosophy. This is all to say that there is a teleological structure to Hegel’s dialectics due to an absence of a logic of place (as well as his inauguration of Aristotle’s logic of substance), where the process of overcoming tends to stay put in one (linear) direction, while the movement in Nishida’s dialectics exist in the place itself, which means that the movement continuously flows forward and backwards in a vertical direction. It is impossible at that point to assert a linear teleology without reifying one’s own intellectual standpoint.

What makes Nishida’s reinterpretation of the dialectic an act of cultural and philosophical resistance is the way in which he applies it to the historical world. No longer is progress a cultural and intellectual movement that builds and evolves over time, solidified in stages of development, but rather an internal deepening of self-awareness within a cultural particular upon confronting its own self-contradictions. Nishida’s vision of a “global world” (*sekaiteki sekai* 世界的世界) instantiates this unfolding of the contradictory logic as a place dialectic: that is, a world historical space based on cultural particulars seeking to realize their own contradictory identity. What this vision looks like is more of an interactive web of cultural particulars engaging in dialogical transformation and mutual differentiation, because a cultural particular realizing its own universality can only transpire through its own reflective encounters and interactions with other cultural particulars (Davis, 2006, pp. 217-220). Any act to posit a cultural hierarchy is rejected in this view of the world because that would violate the principle of the absolute contradiction. This is because when a cultural particular objectifies or universalizes itself without facing its own self-contradictions, a hierarchy begins to form where the particular sees itself as an actor who “overcomes” the contradictions within a place encased in time, thus demanding others to imitate its particularity. Since a true absolute, as Nishida argues, can only be one that descends into its own bottomless contradictions, a true global world, that which is made up of a collection of egalitarian particulars, would struggle to unfold if there is a center to all of it; therefore, a decentralized global world can only exist when the cultural particulars are cooperating towards the preclusion of a colonial or dominant order.

In the end, however, Nishida would fumble in the attempt to theorize a global world that thwarts all forms of (hidden) colonialism. In “The Principle of the New World Order” (*Sekai shin-chitsujo no genri* 世界新秩序の原理), as the critics would suggest, Nishida provides the rhetorical justification for Japan to assert world domination under the role and leadership of the Emperor (Arisaka & Nishida, 1996). The language is rather ambiguous through much of Nishida’s middle and later work however, which has led scholars to defend his political and cultural writings as well (despite clear hints towards cultural essentialism and reifying the Japanese nation-state).

Nonetheless, Nishida's political and cultural philosophy would inform other thinkers of that time period, many of whom contributed to controversial symposia, such as "Overcoming Modernity" and the "World-Historical Standpoint and Japan," that are thought to lend support for Japanese colonial invasion.

But bear in mind that Nishida's philosophical resistance to Western modernity is not unique in the history of Japanese encounters with Western thought. Even prior to the Kyoto School, for instance, Japanese intellectuals such as Inoue Enryō and Inoue Tetsujirō were involved in their own forms of intellectual resistances as they contested the (Western) meaning of philosophy and religion. But what came after Nishida within the Kyoto School seems to be more in line with the sort of resistances that we see among the Frankfurt School philosophers. For instance, Nishitani Keiji (1900-1990), like his mentor Nishida, recognized the limits of Western modernity as a philosophical paradigm, but unlike Nishida, who was more interested in rebuilding epistemology by logicizing the creative formations of history, Nishitani would launch a critique of the culture of (Western) modernity from a standpoint of Buddhist emptiness (śūnyatā). While the main target for Nishida was the subject-object dichotomy constitutive of Western epistemology, which is what generated the dialectical structure of Western modernity to privilege its own cultural standpoint above the others, the main target for Nishitani was the fetishization of scientific technology and its failure to resolve the problem of nihilism.

In *Religion and Nothingness* (宗教とは何か), Nishitani places the culture of Western modernity at the center of his critique. As the cultural offspring of scientific rationality, notions of unlimited progress, and materialistic conceptions of the world, modernity rapidly led to a mechanization of the world (Nishitani, 1961). In a style reminiscent of Horkheimer's critique of technological rationality where the entirety of human nature is dominated, Nishitani (1961) claims that a "process of inversion" (*kankei no masashiku gyakuten* 関係のまさしく逆転) has taken place as a result of the mechanization of human life, whereby the controllers of the world are now the controlled by virtue of their own pursuits for scientific rationality (p. 95). The process of mechanization for Nishitani is ultimately a cultural system of domination that robs subjectivity from finding any real meaning because the modern subject searches for meaning in the external world instead of looking inward. Within the search to find meaning in the material world, subjectivity begins to mimic the technological machine by thinking and acting out in mechanistic ways. Such sets the stage for subjectivity to be caught in a net of domination because it voluntarily gives up its own agency in exchange to be an object of mechanization for itself and others (Stromback, 2020). At the end of the day, genuine social relationships between people become shaken up in this process, replaced with egoistic pursuits, insatiable desires for mass consumption, and never-ending fantasies of material progress. The nihilistic void underneath the culture of modernity remains unresolved.

Nishitani (1961) insists that the philosophical origins of mechanization can be found in Descartes's duality between subject (*res cogitans*) and object (*res extensa*) in which there is an autonomous consciousness facing a world of external matter. Plagued with anxiety and existential angst, the Cartesian subject began to question and think of itself as a substance in search of discovering its relationship with the objective world it derived from, only to find another bifurcation—except this

time a binary between the mind and body, with two substances existing in two different worlds. The human body within the Cartesian doubt becomes conceived as belonging to the natural world, a world that is cold, lifeless, and dead—in other words, the world of mechanization—meanwhile the ego behind the *cogito* takes on the substantive foundation of certainty within our pursuits for self-evident knowledge in its aim to make sense of human existence. The *cogito* not only gave birth to the dualities of Western modernity, but to the foundation of scientific rationality as well. As traditional religions continued to erode and secularization emerged as the dominant view of the world, the ego, as a self-centered substance, would seek to dominate the external world through scientific rationality by deploying technology in order to free itself from the brutish forces of nature (Nishitani, 1961; 2004). The natural world then becomes viewed as an infinite source of raw materials ready to be harvested and consumed for egoistic pleasures at any given moment.

On the surface it seems as if Nishitani's view of modernity is as pessimistic as many of the Frankfurt School philosophers, but such is not the case. Nishitani, in a manner similar to Nishida, summons an Asiatic solution to the problem of modernity. As a Zen Buddhist, Nishitani (1990) claims that the nihilism underlying the mechanized culture of modernity can be healed by uniting the subject-object duality at the base of our epistemologies; that is, by entering into the field of *śūnyatā*, we can directly confront and realize the groundless nature of all reality. Within nihilism is an opening towards freedom where we will begin to look more at the world as inherently empty and thus sources of spiritual inspiration. Therefore, unlike many of the Frankfurt School thinkers who were generally unwilling to provide concrete blueprints on how to resolve the violence of modernity, Nishitani (1996) saw religion not only as a source of hope for empowering subjectivity (not unlike Horkheimer), but to provide a new chapter for human history where nihilism vanishes and one's authentic relationships with the world is reinstituted through acts of spontaneous playfulness. One can suspect correctly, however, that there is something romantic about Nishitani's vision to overcome modernity, which perhaps was the result of his own theoretical appropriation of Nietzsche and his attempt to overcome the moral systems of East (à la Buddhism) and West (à la Christianity) (as well as Nishida's philosophical mission to resolve the East-West duality). But the sub-textual image articulated in this program is that there is some cultural loss in modernity, that which needs to be restored in order to return human life to a natural state of existence. Sure, there is no antagonism against the future as often the case in romanticism, but the future is nonetheless approached by means of returning to the wisdoms of the past (and to the wisdoms of the East).

Like with all schools of thought, there is intellectual diversity within them. Kyoto School philosopher, Miki Kiyoshi, who was more Pure Land Buddhist and Marxist inspired, would seek to overcome Western modernity by correcting the dialectics of Hegel, Nishida, and Marx from a standpoint of an anthropological humanism (Stromback, 2020). Compared with Nishida and Nishitani, Miki's philosophy looks more like Western philosophy, but similar to Nishida's engagement with both Japanese and Western intellectual history, he believes in dispelling the feudal elements of Eastern culture by incorporating some principles of Western modernity within Japanese intellectual heritages in order to develop a unique philosophical standpoint that can overcome modernity (Kosaka, 2018). There are many faces and complexities to Miki's philosophical writings, but the

resistance we see against Western modernity can be found in his ideas on recuperating religion for purposes of class struggle as well as his later writings on the principles of co-operativism and his participation in the *Shōwa Kenkyūkai* (Shōwa Research Association). It is worth mentioning here that Miki has been the subject of much controversy because of his involvement with the *Shōwa Kenkyūkai*, which is thought to have provided the philosophical fuel for legitimizing Japanese leadership in the building of a new order in East Asia (Harrington, 2009; Iwasaki, 1998). While Miki's relationship with this political think tank is rather complicated, his writings nonetheless held Japanese culture in high regard and therefore tacitly supported the cultural stewardship of Japan (and its war machine) in its pursuit to create an East Asian bloc against Western colonialism.

Despite the controversy surrounding his legacy, Miki's philosophical resistance is rather unique in the sense that he saw modernity as plagued with problems of excess in terms of *logos* (language and reason) and *pathos* (affect/emotions). According to Miki, Western philosophy suffers from an excess of rationality (*logos*), exemplified by its historical celebration of liberalism, capitalism, and individualism and thereby ill-equipped to advance a concept of a "new human being" that can resolve the problem of alienation and loneliness at the heart of existence. At the same time, however, Western culture lends itself to the excess of *pathos* at other moments and situations, exemplified by the rise of nationalism and totalitarian societies found throughout Europe (Miki, vol. 17, 1978, p. 519). For Miki, there is an indispensable need to balance *logos* and *pathos* in order to overcome these sorts of limits and problems in Western modernity, because when united properly within the imagination, subjectivity will be more apt to voluntarily create socio-economic co-operatives that are non-coercive, arising from below (Miki, 1978). In the Mikian worldview, a mobilization of the particulars in the form of co-operatives are indeed necessary, because only then can totalitarian control be avoided in society. Miki's principles of cooperation (*kyōdōshugi* 協同主義) were also meant to apply to the principles of a global world, which would foster and shape the vision of the Greater Asia Co-Prosperity Sphere—this cultural and economic unity of Asian countries and ethnicities in the attempt to establish freedom and independence from Western colonial oppression. Opposing both Western forms of subjectivity and social organization, Miki believes that such co-operatives could lead to a new form of subjectivity that fits the demands of a new historical age.

While Western modernity tends to make quick and solid distinctions between religion and the secular, the Kyoto School does not. In fact, baked within the dialectic is the view that what is secular is religious and what is religious is secular. The same roughly goes for Miki, but with some qualifications. Unlike Nishida and Nishitani who were more inspired to unite Zen Buddhism with modern rationality (despite being influenced by Pure Land Buddhism too), Miki's approach was more inspired to unite Pure Land Buddhism and Marxism. Opposing those Marxists who only saw religion as a form of false consciousness, Miki believes that we must make a distinction between "pure religion" (*junsuina shūkyō* 純粋な宗教) and "institutional religion" (*shūkyō seido* 宗教制度): while the latter serves the economic interests of the capitalist class, the former serves the natural desire for happiness. But Miki does hold that a religion of the future must negate its other-worldly aspects and to invite those committed to the principles of pure religion to assist the proletarian movement in the fight against class domination (Miki, 1978). In Miki's account of social history, class struggle is not incompatible with the essence of religion, and in fact needs

to be incorporated into the mythology of a society in order to give birth to a classless society. Towards this end, Miki would later write on Shinran as a disguised attempt to create a social myth based on a Marxist Pure Land, hoping to direct the action of the proletariat towards a future social-historical world that liberates all humankind (Curley, 2008; 2017).

What do we make of the Japanese revolt? Of course, there is a lot to digest here, and one may even take issue with my politicizing of the Kyoto School; but while it is true that the Kyoto School was never fully explicit about describing Western modernity as a culture of violence, the implication of their critiques against objective rationality, colonialism, and for some thinkers, capitalism, demonstrate a commitment to addressing it, nonetheless. In any case, it is important to understand the early Kyoto School thinkers as participants in the epistemological resistance to modernity, especially because their search for alternatives involves an overcoming of its problems and limitations. What we can also take from the Kyoto School critique of modernity is the same we can take from Dipesh Chakrabarty's central question articulated in *Provincializing Europe*: this question of how to recognize and foster historical and cultural differences in the development of modernity. For Chakrabarty (2000), the worldwide trajectory towards the imitation of Western modernity represents an inauguration of the linear temporal structure of European thought, an inauguration that is Eurocentric and provincial, because it reflects the problem of approaching history from a singular standpoint—namely, the standpoint of a secular subject (pp. 3-6). This is where the Kyoto School and those who take up the "question of modernity" within Japan are relevant. Like Chakrabarty, these Japanese intellectuals share the vision of pluralizing modernity because it is the only path that truly honors human differences. There are multiple ways for modernity to unfold, and to assume that modernity must be secular in its discursive structure can be read as a hidden attempt to insert not just Eurocentric parochialism but a new kind of colonialism (by other means). Jürgen Habermas's notion of "communicative reason," which is one fundamental view of the Frankfurt School's second generation, is an instance of this hidden imperializing because it assumes the communicative procedures of rationality to be neutral and transcendent, and that religious discourse has to be translated into this discourse before it can become reasonable (Dosdad, 2016). There is an implicit hierarchy within the secular standpoint and so any cultural particular rejecting secular modernity inherently carries the hindrance of being irrational until it becomes perceived as rational. Such is all to say that Chakrabarty and the aforementioned Japanese thinkers are just much more pluralistic and globally focused in their pursuits than other philosophical resistances, such as the Frankfurt School, because they are seeking to challenge the Eurocentric frames of philosophy by including other cultural logics within a historical trajectory that is perceived to be world-wide. Unlike the Frankfurt School, the early Kyoto School thinkers are seeking to ground their resistance and overcoming of modernity in a philosophical system of localized particulars, without the reification of a singular standpoint.

This is not to say that this school of thought is not without its problems, however. As briefly mentioned already, the Kyoto School has been criticized for its complicity with the Japanese militarist regime during WWII, because the logic of nothing at the core of the Kyoto School's epistemology, despite its usage in the attempt to pluralize global history, was co-opted by the colonial attitudes of the Japanese state (Osaki, 2019). In fact, Japanese literary critic and

sinologist, Takeuchi Yoshimi (1910-1977) makes this issue and aporia more visible in his own critique of modernity. As a postwar intellectual who sought to revive this question of "overcoming modernity" through the method of redefining the subject-object distinction and its relationship to the notion of resistance as it applies to Asia's relationship with Europe, Takeuchi would launch a critique against Japan's blind acceptance of Western modernity, claiming that such is what drove its own history of colonial expansion leading up to the Fifteen-Year War (Calichman, 2004). According to Takeuchi, the East-West dynamic must be understood more along the lines of the master-slave dialectic (à la Hegel) and that it is important that the (i.e., Eastern) slave does not mimic or replicate the tools of the (i.e., Western) master in the act of resistance and overcoming of the East-West (i.e., master-slave) binary (2005). Informed by Chinese writer Lu Xun, and perhaps unwittingly influenced by Nishida's concept of "absolute contradiction of self-identity," a true act of resistance for Takeuchi is one where self-realization occurs through self-negation, where one is not imitating the logical structures of the Other but rather returning to one's own place of nothing through the problematization of oneself in order to fully create something new (Stromback, 2021). Although articulated later than the original symposium titled "Overcoming Modernity" in Japan, Takeuchi (2005) nonetheless discusses what is valuable about these ideas and points to how the political and philosophical implications of resisting Western modernity allows us to understand how modernization (Westernization) has generally meant a homogenization of cultural histories rather than a proliferation of true cultural and philosophical differences as a means of establishing global plurality. While Takeuchi does not completely reject the Kyoto School and its contributions, he does make explicit its failure to resolve the aporia between its own anti-colonial stance and Japan's desire for colonial control. The real failure of the Kyoto School and its ideas on resistance then, as Takeuchi sees it, was the failure to think through how victims of colonialism can become colonial oppressors in a new set of socio-political arrangements. Therefore, Takeuchi, more so than the Kyoto School, provides a logic of Asian resistance that addresses the "emancipatory traps" of modernity by deploying negativity in the form of a method that refuses to cathect an Asian equivalent of liberation, a liberation that embodies any sense of a utopian connotation. What this suggests then, as far as the broader argument is concerned here, is the need to further investigate alternative epistemological standpoints that take seriously the master-slave dialectic, and the hidden victim-victimizer paradox encased therein, in the attempt to subvert modernity and thereby posit something new.

In fact, as we will see in the next section, we can also generate a critique from the perspective of Latin America towards the Kyoto School and its dependency on an epistemology of nothing as well because, as we will discuss next, such is what made its political and cultural philosophy vulnerable to state manipulation and the various institutions of power. To what extent the Kyoto School was truly participating in Japanese colonialism is another question, but the fact of the matter remains: like what Takeuchi holds against the Kyoto School, these thinkers simply did not sufficiently think through the "emancipatory traps" of modernity, such as the victim-victimizer paradox, that would provide a meaningful alternative to Western modernity. But we can also return to the insights of the Frankfurt School on this point as well. That is, there is always the possibility of Herbert Marcuse's "repressive tolerance" to arise at every turn, and so if we fail to make visible or criticize our own social, political, and material place in our epistemological investigations, then

any project of emancipation can be re-appropriated in the service of repression and domination. Nonetheless, the central point we have to keep in mind is not only that we have an obligation to imagine epistemological alternatives to modernity, and perhaps even gesture towards some kind of cultural pluralism, but also to question whether or not these epistemological alternatives have the capacity to enact hidden forms of colonialism or violence.

4. The Latin American Revolt: The Decolonization of Western Philosophy

It is often said that all roads lead back to Hegel. This was seen with the Kyoto School, but this can also be seen with the Latin American revolt as well, because the method to resist and overcome Western philosophy harks back to Hegelian dialectics. To be sure, the voices of the Latin American revolt are diverse, but there is something many of those within this tradition have in common: this commitment to undermine Western modernity through a “transmodern” paradigm that represents the final moment of modernity by sublating its antithesis—postmodernity. Interestingly enough, although critical of its Turn to Terror, Hegel lauded the French Enlightenment and Revolution, which for him merited praise for initiating the principles of liberty and equality. In this sense, the discursive structure of the Latin American revolt is not only Germanic but French in its intellectual legacy. After all, the founders and proponents of the “transmodern” paradigm are directly influenced by the Francophone thinkers—as we will see. But the question is now: how do we overcome modernity and postmodernity if we are working from inside their paradigms? In order to dismantle the house of the master, do we not have to create our own toolkit in a way that does not replicate the toolkit and the house of the master—not unlike the way the Kyoto School and Takeuchi believe? For Latin American philosophers, the answer is yes. But how?

Although the term “transmodernity” (*transmodernidad*) was originally coined by Spanish philosopher and feminist Rosa Maria Rodriguez Magda (see Rodriguez Magda, 1989), it has been appropriated by Argentinian-born Mexican philosopher Enrique Dussel to advance a dialogue of inter-civilizational epistemologies as a strategy to displace and transcend the hidden logics of Eurocentrism engendering the violence of modernity. As just mentioned, modernity and post-modernity represent the thesis and antithesis of the Hegelian dialectic, whereas transmodernity, which negates and preserves certain elements of modernity and postmodernity, represents an ethical planetary humanism based on building a pluriversal world. Inspired by Levinas, Marxism, and the philosophy of liberation, Dussel seeks to show us not only how Eurocentrism pervades European and non-European cultures and epistemologies in ways that are not always visible, but also the ethical need for including the Other in the history of philosophical thought. In terms of the latter point, the historical tendency from Greek philosophy and on has always been to start from an ontological stance and then derive at an idealized political or cultural philosophy, but Dussel (1998), in the spirit of Levinas’s critique of Being, reverses this trend in the history of philosophy by starting and ending with an ethics-first philosophy, with an ontology that is revealed from within the Other. But it should be said that Dussel is not fully on-board with the package Levinas brings to the table: politics is downplayed in Levinas’s oeuvre and Latin America *qua* Other is completely left out of the historical picture of philosophy (Dussel, 2006, p. 87). Nonetheless, the foundation for his critical philosophy is a Levinasian affirmation of life, except that this concept is re-read through a Marxist aperture of history that positions the political-economic dependencies between core and periphery as central features of his ethical critique.

Interestingly enough, Marx holds a unique place within Dussel's philosophy of liberation because his work serves as a theoretical frame for which to understand the political-economic dependencies between core and periphery within colonial expansion but then is corrected in terms of its Eurocentric frame that assumes a linear development of political-economic history. How Dussel interweaves Marx within a Levinasian ethical critique is through hermeneutics. Contra Marxists who depart from an analysis of the commodity, Dussel re-interprets Marx by starting with Part 2 of Volume 1 in *Das Kapital*, where the analysis begins with the relationship between living labor and capital in the form of objectified labor (see Dussel, 1988). According to Dussel (1988), capital alone cannot be the source of surplus-value, because that would render capital as something that develops autocatalytically: rather, it is living labor that is the creative source for the valorization of capital, which means that the production of surplus-value generating profit cannot exist without subsuming the living labor located at the exterior. This is all to say that since living labor is the economic source for capital accumulation, that which exists prior to and external to capital, such should be the starting point for the Marxist critique instead of starting with the equivalency of capital and commodity. In this regard, the objectified living labor represents a transcendental, ethical critique of capitalism in Dussel's philosophy because this starting point allows for the inclusion and unmasking of the perspective of the exploited workers at the periphery, those external to capital while constituting its source for never-ending growth.

But to avoid any reduction of subjectivity to the crude categories of system-based Marxism, Dussel develops a concept of "the people" (*el pueblo*) as a theoretical framework that functions as the active base for decentralized knowledge production that is thought to be the core of transmodern pluralism. *El pueblo*, for Dussel, has a specific reference here: namely, an inter-subjective formation made up of a variety of sectors, groups, and classes that have been excluded from modernity while caught up in their own local struggle for self-empowerment. For Dussel, *el pueblo* not only refers to oppressed groups, but also includes social elements such as,

> ...ethnic groups within their own language, race and religion; tribes; marginal groups which are not even a "class," simply because they have not achieved a salaried position within a weak capitalism. Therefore, strictly speaking, "pueblo" is a *social block* of the oppressed of a nation. From this, firstly, we cannot identify "pueblo" within a "nation" or "people." When someone says "the people of India," we must distinguish between its *populist* meaning (all of the nation) and its *popular* meaning (the social block of the oppressed) (1986, pp. 27-28; emphasis his).

Dussel's project, therefore, is one where philosophy is always done on the side of the victims of modernity in order to empower them away from a state of dependency and subordination and into a space of democratic possibilities. Towards this end, Dussel's ethical task is the cultivation of a pluriversal world in which all people live and grow in decentralized communities and develop mutual respect for cultural and philosophical diversity without fetishizing political power (*fetichismo de poder*) (see Dussel, 2006). The vision here is anti-utopian, because it seeks to ground power within the local, everyday action of *el pueblo*. What is called "the decolonization of Western philosophy" within Latin American philosophy then begins at this exterior, allying itself with the post-colonial critique, but then seeks to further delink its historical connection to Eurocentric categories through an affirmation of the epistemologies located at the periphery.

There is one clear separation we find in Latin American philosophy vis-a-vis the Frankfurt School and the Kyoto School: while both the Frankfurt School and the Kyoto School characterize modernity more as an intellectual movement beginning in Europe, Dussel and other Latin American philosophers characterize modernity more as a geo-political event within world history that created the center-peripheral relationship we still see today. As Dussel argues (1994), there is a temptation to link the origins of modernity to Descartes's *cogito*, the Renaissance, or the Protestant Reformation, but in reality, modernity cannot be thought outside of the political, economic, and geographical contexts that fueled the ideology of these historical eras: that is to say, modernity must be viewed as a product that began with the Spanish colonial invasion of the Americas, meanwhile Descartes's *cogito*, the Renaissance, and the Protestant Reformation represent particular culminating events within the history of modernist thought (pp. 11-21). What is revealed therein is not just the Eurocentric tendencies baked into the historical narrative of modernity but the dark underside of a rational Enlightenment—particularly, its genocidal violence ignited by colonial expansion. Like Tibebu, Dussel (1994) elucidates how Kant's and Hegel's culturalist and racist views served to justify Europe's colonial invasions, a legacy that is still alive in our discursive structures: Kant thought of Asia as confined to a state of childhood and immaturity (*Kindheit*) while completely writing Africa and Latin America out of world history, whereas Hegel develops a dialectical structure that gives Europe a clear pre-text for becoming the missionaries of the world. In the end, both thinkers put forth a logic of colonialism that conceals the "myth of modernity" (*mito de la modernidad*)—namely, this framework that European thought is superior and more culturally developed than the Other (the non-Europeans) and that the Other is not only inferior, primitive, anachronistic, but culpably immature. As Dussel tells us, the "myth of modernity" is thus a paradigm that assumes the suffering of the conquered people to be a necessary and inevitable step in the path toward a greater world enlightenment, and those who resist this project are deemed responsible for the bloodshed that arose. The assumptions underlying this paradigm of thought, as Dussel (1994) maintains, serve to rationalize the irrationality of the violence of modernity by erasing the history of colonialism from the Euroamerican imagination.

Of course, we have to be careful not to think of Dussel as the progenitor of Latin American philosophy. Rather, he is merely the most important figurehead today committed to empowering the global south through intercultural dialogue. There were Latin American philosophers before Dussel, like Francisco Romero and Samuel Ramos, and there are emerging voices that will succeed Dussel, like Linda Martín Alcoff, Manuel Vargas, and Ramón Grofoguel. Now if we look at Grosfoguel's work, in particular, we find a similar commitment to the decolonization of Western philosophy. What Grosfoguel (2013) teaches us is that foundational to Western knowledge structures is "epistemic racism," which is this historically preemptive rejection or discarding of (Indigenous) philosophies that have been deemed inferior (p. 75). Why we do not see Indigenous philosophy in the academic world today is precisely because of the colonial efforts that have legitimized the extermination of the epistemologies of the global south—a process Boaventura de Sousa Santos (2014) calls "epistemicide." But nonetheless this is why "Western social theory is based on the experience of 5 countries (France, England, Germany, Italy, and the United States) that makes up only less than 12 percent of the world's population" (Grosfoguel, 2010,

p. 31). Furthermore, Grosfoguel (2013), as borrowed from Dussel's concept of the "I conquer" (*ego conquiro*) (2008), remarks that this process is intellectually linked to Descartes's solipsistic consciousness: that is to say, it was not the "I think, therefore I am," but rather "I exterminate, therefore I am" that had set the stage for epistemic racism (pp. 75-77). The substantive ego constituting "I exterminate" is therefore the beginning of a secular theory of knowledge that would provide the epistemological structure for rationalizing the domination of colored, colonial, and female bodies throughout modernity.

Grosfoguel, insists that in order to understand the structural logic of epistemic racism, "we have to make a distinction between an epistemological location and a social location" (2011, p. 6). One can be socially located on the side of the oppressed within power relations, but such does not mean one is thinking from the epistemic location affirming the positions of the oppressed. The problem is that the *cogito*, which is assumed to be a disembodied and neutrally assumed position, hides the myth of modernity because it conceals the spatial-temporal power structures of the knowledge procedure. Since the *cogito* advances from a "zero-point" position (this assumed neutral position), there is an ego-politics of knowledge that becomes implicitly championed over a visibility of a geo-politics of knowledge. In the ego-politics of knowledge, which is what much of Western philosophy privileges, the subject of enunciation is erased or camouflaged, making it seem as if its point of view does not exist from within the location of power relations—hence the epistemic subject appears to have no sexuality, class, race, gender, ethnicity, or spirituality (Grosfoguel, 2012). While the ego-politics of knowledge have been made more visible in recent years with the rise of critical theory, the geo-politics of knowledge remain concealed. If a geo-politics of knowledge were to be built into and made visible within the epistemic position though, then the epistemic subject would not only recognize its own geo-political position (the social location) in the north-south axis in colonial history, but would have to integrate its own geo-political relations into the theoretical system (the epistemological location) in order to affirm the life of the Other.

This particular point here is relevant in the sense that we can see how the modern sciences, which stem from the *cogito*, inherit epistemic racism. This is because the sciences began from an objectively neutral standpoint of the *cogito*, which masked the power structures of the epistemic subject—hence the long history of colonial participation from within the social sciences and the continuing reemergence of scientific racism in the Western world. Even scientific Marxism, which began its epistemological departure from the point of view of the European proletariat, poses a limit to thinking outside of the Eurocentrism of Western thought, because there is only an epistemological sense of class or class struggle, but no epistemological contextualization of race, gender, or religion within the relations of power (Grosfoguel, 2008; 2012). Furthermore, similar to Hegel's own epistemic racism, Marx himself subscribed to a social evolutionary model of historical reality that placed European civilization at its pinnacle. Non-Europeans were considered primitive and backwards, which depend on European modes of production and philosophical thought for its development. Without European assistance, non-Europeans would be unable to move through capitalism and socialism and then end at communism as the final stage of history. The point here is that even Marxist thought unfortunately participates in epistemic racism because it assumes

that only the epistemologies of the Western tradition have access to universality, while non-European epistemologies are not evolved enough to serve as ethics of liberation (Grosfoguel, 2012).

What is the most subversive about Latin American philosophy is its ability to recognize and build within itself all of its political positions within the production of knowledge. What the early Kyoto School thinkers failed to unmask was precisely this issue, because there is a "zero point" stance that was being sought within Nishida's and Nishitani's standpoint of nothing. Even though the Kyoto School was trying to include the epistemology of the Other in its vision of global pluralism, from a Latin American perspective, however, such a project was only thinking from the social side or social location of the oppressed and not from an epistemological standpoint that bakes its own socio-economic and geo-political position within itself (within the act of self-negation, for instance). Of course, the "zero point" aspect of the Kyoto School philosophy was not derived from Descartes's *cogito*, and therefore should not be subjected to the decolonial critique as such, but the fact that the Kyoto School struggled to make visible its own ties to the political position of Japan during colonial expansion represents a failure in its geo-politics of knowledge. In the end, what the Kyoto School could learn from Latin American philosophy is its ethical promise to empower the subaltern in all its forms. There are indeed parallels between the Kyoto School's pursuit of a global world and Latin American philosophy's push for a transmodern pluriverse, both of which seek to cultivate a cooperative system among cultural particulars, but the Kyoto School's strategy of negating itself in order to allow other particulars to realize themselves failed because of its "zero point" standpoint that allowed for the de facto ideology to re-assert itself unconsciously. This is all to say that while both revolts can agree that any monolithic system of knowledge, like Enlightenment rationality, must be decentralized and then built locally in order for a pluralistic global community to exist, it is Latin American philosophy at the end of the day that can be read as more subversive and calculated in its strategy to counteract the hegemonic dominance of the West.

But what about the Frankfurt School? How does the Frankfurt School fare up to the Latin American perspective? Although sympathetic to the general position of the Frankfurt School, Dussel has been critical of its overly charged critique of reason. This is because the critical theory advanced by the Frankfurt School goes too far to obscure the universal rationality existing at the base of human life. In this regard, as Dussel claims, the concept of universal rationality needs to be rescued from a critique of Enlightenment and that it is just the Eurocentric myth associated with it that needs to be negated. In pursuit of this transmodern pluriversal world, Dussel argues instead for an affirmation of reason of the (subaltern) Other, that which has been obscured by Eurocentric ideologies (1993). But what this looks like is far different than what the Frankfurt School would have in mind, especially since its critical theory is still too internally driven from Western categories and culture. In other words, a vision of alternative, underrepresented epistemologies asserting themselves in a global space as a correction of Enlightenment rationality might be rather foreign to the Frankfurt School. Whether or not the Frankfurt School fully addresses its own Eurocentric assumptions is a question for another project, but truth be told: although the Frankfurt School offers a convincing critique of reason within the context of capitalistic expansion as well as how

reason can naturalize abuses of power, it does not go far enough in the method of self-negation to decolonial Western knowledge in the service of the Other at the periphery. If this is the real task for addressing the violence of modernity, then it might be fair to say that the Frankfurt School could benefit from the ethical methods of the Latin American critique.

5. Conclusion: Conquering the Epistemic Violence of Modernity

All the different epistemological resistances we discussed in this article demonstrate a commitment to resolving the problem of how to dismantle the master's house, in deciding which tools we should use, as well as the architectural problem of how to rebuild the house. For the Frankfurt School, the dismantling of the house does not involve the rejection of reason as such, but rather certain forms of Enlightenment reason—namely, objectified or technical reason, because they have been absorbed by capitalism to serve domination and oppression. Furthermore, the early Kyoto School thinkers share the concern the Frankfurt School advanced regarding rationality becoming reified in modernity: that is, the universalization of objectified rationality leads to an ahistorical ideal that will end up dominating subjectivity because all things become subordinate to it. Meanwhile, the early Kyoto School and Latin American philosophy share a concern around modernity's tendency to write off other philosophical standpoints—which prevents subaltern or marginalized groups to engage the world in a more relational and pluralistic way. Of course, in any comparative philosophical approach, we should be careful to not drown out the differences of each school of thought. For instance, Dussel and Grosfoguel are likely to ask a different set of questions than anyone from the Frankfurt School and the Kyoto School: such as, who gets access to this rationality? What is it used for? Is it used for the exclusion of the Other—against those outside of Europe and US/Canada? Or can it be used to empower subaltern identities around the world? Through these sorts of questions, as briefly discussed already, the decolonial critique is not critiquing rationality as such, but more specifically the Eurocentric frameworks that deploy reason on its behalf. If we can empower alterity with reason in order to build a more just and pluralistic world, then rationality itself is not the problem, but rather the epistemic frameworks that use reason in the service of naturalizing systems of exclusion and control.

The differences between each school of thought are perhaps their greatest strength. For instance, by the nature of the questions just mentioned, the Latin American revolt does seem to provide the most solid answers to the questions of how to dismantle the house and how to rebuild the house. But then what about the tools to rebuild the house? Is a politicized ethics to the Other sufficient? That is to say, what happens if there is a movement towards the consolidation of power in the language game of Dussel's ethical commitment to the Other, where there is a reversal of the oppressed becoming the oppressors like in George Orwell's *Animal Farm*? The victim-victim paradox, as discussed by Takeuchi for instance, does not seem to have much of a discussion within Dussel's or Grosfoguel's work. It is just assumed that the groups at the periphery are innocent, morally just, and reasonable, and that it is merely the oppression they experience itself that clouds these features, with a full awakening ready to transpire upon the removal of these oppressive structures. The question then becomes: does the commitment to the oppressed mean a commitment to all forms of violence used towards achieving social justice, for instance, the methods of violence used by Che Guevara? Or is the Frankfurt School's critical theory needed

here in order to steer clear of a re-barbarization of a culture deploying reason? At some point in time, we may also have to renegotiate the various layers of the ethics-first philosophy and then move towards Nishida's *basho* of nothing as the fundamental ground of social history to maintain a particularized view of the world but then thread this approach through the weaves of Takeuchi's approach in order to think through the "emancipatory traps" (e.g., the victim-victimizer paradox) of modernity so as to avoid re-asserting its most hidden forms.

The goal of this article is not to provide an exhaustive description of the toolkits used to dismantle the house of the oppressors and to make explicit what the finished house would look like after reconstruction but rather to bring these different epistemological resistances into dialogue in order to expose the structural differences in the thought of each paradigm. In Karatani's radical critique of "pronounced parallax," the expectation is to make visible what is invisible to the others' thought, and so the hope is to initiate a conversation among these revolts against modernity through what is invisible to itself so that we are better prepared to engage Baudelaire's self-critique. Assuming Baudelaire correctly identifies the violence of modernity as one where we are both victims and oppressors, I want to suggest that it is perhaps imperative for us to think through this victim-victimizer paradox not just from within each school of thought but from the exterior of each one as well, because it not only allows us to see what each revolt does not see but it allows us to make visible what is normally invisible within our own participation in the culture of modernity. Perhaps it is naïve to think we can eliminate the violence of modernity but if we can further understand the victim-victimizer paradox through the dialogue of these revolts, then we can improve the sense of how our actions and thoughts quietly reproduce the violence of the world not just through the domination of the Other but through the domination of our own subjectivity.

REFERENCES

Arisaka, Y., & Nishida, K. (1996). The Nishida enigma: the principle of the new world order. *Monumenta Nipponica 51*(1), 81-105. https://doi.org/10.2307/2385317

Calichman, R. F. (2004). *Takeuchi Yoshimi: displacing the west*. Cornell University.

Curley, M. A. M. (2008). The Subject of history in Miki Kiyoshi's 'Shinran.'" In V. S. Hori and M. A. M. Curley (Eds.), *Frontiers of Japanese philosophy 2: neglected themes and hidden variations* (pp. 78-93). Nanzan Institute for Religion and Culture.

Curley, M. A. M. (2017). *Pure Land, real world: modern Buddhism, Japanese leftist, and the utopian imagination*. University of Hawaii Press.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical differences*. Princeton University Press.

Davis, B. W. (2006). Toward a world of worlds: Nishida, the Kyoto School, and the place of cross-cultural dialogue. In J. Heisig (Ed.), *Frontiers of Japanese philosophy* (pp. 205-245). Nanzan Institute for Religion and Culture.

De Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologies of the south: justice against epistemicide*. Routledge.

Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos del 61-63.* Siglo XXI.

Dussel, E. (1993). Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures). *Boundary 2, 20*(3), 65–76. https://doi.org/10.2307/303341

Dussel, E. (1994). *1492 el encubrimiento del Otro: hacia el origen del* "*mito de la modernidad*." Plural editores.

Dussel, E. (1996). Toward a clarification of terms: people. In S. Amirtham and J.S. Pobee (Eds.), *Theology of the people: reflections on doing theology in community* (pp. 27-32). World Council of Churches.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.

Dussel, E. (2006). 'The politics' by Levinas: toward a 'critical' political philosophy. In A. Horowitz & G. Horowitz (Eds.), *Difficult justice: commentaries on Levinas and politics* (pp. 78-96) University of Toronto Press.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Siglo XXI.

Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa,* (9), 153-197. https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1497

Eagleton, T. (2003). *After theory*. Basic Books.

Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa, (9)*, 199-215. https://doi.org/10.25058/20112742.345

Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 1*(1). http://dx.doi.org/10.5070/T411000004

Grosfoguel, R. (2010). Epistemic islamophobia and colonial social sciences. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge, 8*(2), 30-31. https://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol8/iss2/5/

Grosfoguel, R. (2012). Decolonizing Western Uni-versalisms: Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 1*(3). http://dx.doi.org/10.5070/T413012884

Grosfoguel, R. (2013). The structure of knowledge in westernized universities: epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th century. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-knowledge, 11*(1), 73-90. https://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol11/iss1/8/

Harrington, L. (2009). Miki Kiyoshi and the shōwa and the kenkyūkai: the failure of world history. *Position: East Asian cultures critique, 17*(1), 43-72. https://doi.org/10.1215/10679847-2008-025

Hegel, G.W.F. (1978). *Philosophy of subjective spirit*, *Vol. 2*. M.J. Petry (Ed.). Springer Nature.

Horkheimer, M. (1985). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Fischer Wissenschaft.

Horkheimer, M., & Adorno, T. (2002). *Dialectic of the enlightenment: philosophical fragments*. G. S. Noerr (Ed.). E. Jephcott (Trans.). Stanford University Press.

Horkheimer, M., & Adorno, T. (2019). Begriff der Aufklärung. In *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (pp. 9-50). Fischer Taschenbuch.

Iranzo Dosdad, Á. (2016). From the secular to the Habermasian post-secular and the forgotten dimension of time in rethinking religion and politics. *Contexto Internacional*, *38*(3), 887-908. https://doi.org/10.1590/S0102-8529.2016380300008

Iwasaki, M. (1998). Desire for a poietic metasubject: Miki Kiyoshi's technology theory. In Y. Yamanouchi, J. V. Koschmann, & R. Narta (Eds.), *Total war and 'modernization'*. (pp. 159-180). Cornell University.

Karatani, K. (2003). *Transcritique: On Kant and Marx*. S. Kohso (Trans.). The MIT Press.

Kosaka, K. (2018). The Kyoto school and the issue of 'overcoming modernity.' In M. Fujita (Ed.), R. Chapeskie & J. Krummel (Trans.), *The philosophy of the Kyoto school* (pp. 233-251). Springer Nature Singapore.

Marcuse, H. (1965). Repressive tolerance. In R. P. Wolff & B. Moore (Eds.), *A critique of pure tolerance* (pp. 81-123). Beacon Press.

Marcuse, H. (1969). *An essay on liberation*. Beacon Press.

Marcuse, H. (1991). *One dimensional man*. Beacon Press.

Miki, K. (1978). *Miki Kiyoshi Zenshū.* 三木清全集 *[The Complete Works of Miki Kiyoshi].* Shōten

Murthy, V. (2014). Critical theories of modernity. In P. Duara, V. Murthy, & A. Sartori (Eds.), *A companion to global historical thought* (pp. 228-241). Wiley and Sons.

Nishida, K. (1965). *Nishida Kitarō Zenshū.* 西田幾多郎全集 *[Complete works of Nishida Kitarō].* Iwanami shōten.

Nishitani, K. (1961). *Shūkyō towa nanika: shūkyō ronshū.* 宗教とは何か: 宗教論集 1 *[What is Religion?: Essay Collection on Religion 1].* Kokusai nihon kenkyūjyo.

Nishitani, K. (1990). *The self-overcoming of nihilism*. G. Parkes & S. Aihara (Trans.). State University of New York Press.

Nishitani, K. (1996). *Shūkyō to hi-shūkyō no aida.* 宗教と非宗教の間 [Between Religion and Non-Religion]. Iwanami shōten

Nishitani, K. (2004). The awakening of self in Buddhism. In F. Franck (Ed.), *the Buddha eye: an anthology of the Kyoto school and its contemporaries* (pp. 11-20). World Wisdom Publications.

Osaki, H. (2019). *Nothingness in the heart of empire: the moral and political philosophy of the Kyoto school in imperial Japan*. State University of New York Press.

Ott, M. (2001). *Max Horkheimer's critical theory of religion*. University Press of America.

Rodriguez, R. M. (1989). *Sonrisa de saturno: hacia una teoría transmoderna*. Editorial Anthropos.

Sanbonmatsu, J. (2004). *The postmodern prince: critical theory, left strategy, and the making of a new political subject*. Monthly Review Press.

Sanyal, D. (2006). *The violence of modernity: Baudelaire, irony, and the politics of form*. Johns Hopkins University Press.

Stromback, D. (2020). Miki Kiyoshi and the overcoming of German and Japanese philosophy. *European Journal of Japanese Philosophy 5*, 103-143.

Stromback, D. (2020). Nishida's philosophical resistance to Western constructions of religion. *Journal of Japanese Philosophy 6*, 63-94. https://doi.org/10.1353/jjp.2020.0003

Stromback, D. (2020). Philosophy beyond mechanization: critiquing economic liberalism through Nishitani Keiji's critique of modernity. *Buddhist-Christian Studies 40*, 223-252. https://doi.org/10.1353/bcs.2020.0013

Stromback, D. (2021). What exactly is Takeuchi Yoshimi's logic of Asian resistance? *International Journal of Asian Studies*, 1-16. https://doi.org/10.1017/S1479591421000486

Takahiro, N. (2011). 'Asia' as a 'relational' concept from the perspective of Japanese Marxist philosophers: Hiromatsu Wataru, Miki Kiyoshi, & Tosaka Jun. In *Practicing philosophy between Japan and China* (pp. 115-128). UTCP.

Takeuchi, Y. (2005). *What is modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*. Richard F. Calichman (Trans.). Columbia University Press.

Tibebu, T. (2011). *Hegel and the third world: the making of eurocentrism in the world*. Syracuse University Press.

Whitebook, J. (2006). The marriage of Marx and Freud: critical theory and psychoanalysis. In F. Rush (ed.), *The Cambridge companion to critical theory* (pp. 74-102). Cambridge University Press.

Zimmermann, M. (2006). Nishida's 'self-identity of absolute contradiction' and Hegel: Absolute negation and dialectics. In J. Heisig (ed.), *Frontiers of Japanese philosophy vol 1* (pp. 184-204). Nanzan Institute for Religion and Culture.

Author

Dennis Stromback. Earned his undergraduate and master's in cultural anthropology at the University of Minnesota and received his PhD from the Department of Religion in 2019 at Temple University in Philadelphia. He is an editorial assistant for the Journal of Japanese Philosophy.

A Justiça de Transição chega à Câmara: diferentes tempos políticos, diferentes expectativas

Transitional Justice comes to the House: different political times, different expectations



Paula Franco

RESUMO

No contexto político brasileiro, a Justiça de Transição é uma ideia concebida como estratégia possível para estabelecer um rompimento com a presença do passado violento da ditadura militar no presente. Trata-se, portanto, de uma ideia que transita entre o campo teórico, da política institucional e dos movimentos sociais. Nessa comunicação, pretende-se revisitar as menções a este termo nos debates parlamentares entre os anos de 2007 a 2020 para refletir sobre os significados evocados a cada registro do termo. Ademais, espera-se explorar as tendências políticas que marcaram o emprego da expressão nos diferentes tempos políticos que se desenrolaram nesse período de pouco mais de uma década.

Palavras-chave: Justiça de transição; Câmara dos Deputados; tempo político

ABSTRACT

In Brazil, Transitional Justice is an idea conceived as a possible strategy to establish in the present a break with the presence of the violent past of the military dictatorship in the present. It's about an idea that moves between the theoretical field, institutional policy and social movement. In this paper, we intend to revisit the mentions of this term in parliamentary debates between the years 2007 and 2020 to reflect on the meanings evoked at each register of the term. Furthermore, we hope to explore the political trends that marked the use of the term in the different political times that unfolded during this period of little more than a decade.

Keywords: Transitional Justice; Chamber of Deputies; political times

INFORMATION
https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.58
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21058
Quito, Ecuador
Submitted: September 2, 2021
Accepted: 18 October 2021
Published online: October 23, 2021
Continuous publication
General Section | Peer Reviewed





AUTHOR

Paula Franco
Universidade de Brasília - Brasil
paulafranco.historia@gmail.com

Conflict of interest
The author declares that there is no conflict of interest.
Funding
This work was supported by CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento e Tecnologia (process 140402/2020-9).
Acknowledgments
N/A

PUBLISHER



1. Introdução

A ditadura militar brasileira é interpretada, por diferentes campos, como fenômeno inscrito em um passado que é ainda presente. A visão sobre um processo histórico que não acabou, muitas vezes, leva a arena política a debater estratégias possíveis de rompimento com tal passado. Essa discussão divide percepções, colocando em destaque o dicotômico cenário, no qual, de um lado aparece a expectativa de cessar a continuidade de violências e violações perpetradas e, de outro, defende-se que se trata de um passado que precisa ser esquecido. É preciso ponderar que, sobretudo recentemente com a ascensão de uma direita extrema na política brasileira, um novo posicionamento vem tomando força neste cenário aparentemente binário: o da defesa da ditadura como um período positivo a ser revivido, retomado ou, no mínimo, elogiado. Para além do caso brasileiro, passados sensíveis conformaram o combustível que catalisou o desenvolvimento de teorias como a justiça de transição, empenhada centralmente em roteirizar medidas institucionais capazes de superar o passado de crimes do Estado. A ideia não se resume, contudo, a formulações teóricas: no Brasil, é possível perceber o manejo intenso da expressão na Câmara de Deputadas e Deputados ainda que expectando diferentes pretensões em diferentes momentos políticos, como se verá adiante.

Frente à conjuntura apresentada, questiona-se: como é possível compreender o emprego do termo 'justiça de transição' em diferentes contextos políticos brasileiros? Afinal, qual sentido assumido pela expressão nesse ambiente político? Neste artigo - que começou a ser pensado em uma apresentação durante o IX Encontro Regional da ANPUH do Distrito Federal em 2020 sob o título de *A Justiça de Transição e os diferentes tempos políticos nos debates parlamentares brasileiros* -, serão retomadas as menções a este termo na Câmara de Deputadas e Deputados do Brasil entre os anos de 2007 a 2020 com vistas a refletir sobre os significados evocados. Com isso, será apresentado um mapeamento das fases de maior e menor uso do termo refletindo sobre como tais momentos relacionam-se com as tendências políticas em voga a cada período e considerando que o lapso temporal selecionada para o desenvolvimento deste argumento combina-se com o intervalo cronológico de ascensão de políticas públicas relacionadas às demandas por memória e verdade, como a Comissão de Anistia (formalizada pela Lei n. 10.559 de 2002) e a Comissão Nacional da Verdade (que foi aprovada em 2011 pela Lei n. 12.528 e teve suas atividades entre 2012 e 2014).

Para percorrer o caminho anunciado, faz sentido partir de uma incursão breve ao próprio conceito. Tributária da Transitologia - cuja obra referencial é o *Transitional from authoritarian rules: about uncertain democracies* de 1986 - , a Justiça de Transição passa a figurar o cenário político comum de países que carregam um passado autoritário e violento, seja por irrupções de ditaduras ou por conflitos armados. Com o objetivo de efetivar um rompimento com tal trajetória violenta, calcado na ideia de barrar violações de direitos humanos, o conceito centra-se nas bases da justiça, busca pela verdade, reconciliação, reparação e reformas institucionais (Zyl, 2009). No campo teórico, um marco da consolidação da ideia registra-se com a publicação de Rute Teitel no ano 2000, *Transitional Justice.* Em termos práticos, é possível perceber a presença de tal teoria no acompanhamento de medidas institucionais com o surgimento do International Center for Transitional Justice (ICTJ) e a Rede Latino-Americana de Justiça de Transição (RLAJT), por exemplo. A Organização das Nações Unidas (ONU) também demonstra estar a par do debate em muitos de seus documentos, como o assinado pelo seu secretário-geral da Organização das Nações Unidas (ONU) contendo "9 princípios para uma abordagem das Nações Unidas ao tema" em 2010 ou o *Transitional Justice and Economic, Social and Cultural Rights* de 2014 (Benetti, 2019, p. 5).

No Brasil, a ideia começou a figurar com muita força por meio das atividades da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça após sua "virada hermenêutica" no ano de 2007 (Gathe Alves, 2015), quando assumiu o protagonismo de iniciativas no campo da justiça de transição, cujo uma das mais expressivas é a Revista Anistia Política e Justiça de Transição com publicações entre 2008 e 2014. Contemporânea às iniciativas da Comissão, em 2009, o artigo; *Do que se fala quando se fala em Justiça de Transição*, de Glenda Mezarobba marca a aproximação de intelectuais do Brasil com o termo. Mais a frente, em 2013, o livro *Justiça de Transição: contornos de um conceito*, resultado da dissertação de mestrado do jurista Renan Quinalha delineia com mais detalhe a aplicação da ideia para o caso brasileiro. Além da presença da expressão em instituições oficiais e nas análises de especialistas, o termo também pode ser percebido no vocabulário comum de movimentos sociais que levam a tríade memória-verdade-justiça como pauta política. No dossiê Memória, Verdade e Justiça da Revista Estudos Políticos, assinado pela socióloga Cristina Buarque de Hollanda (2019), em três entrevistas com militantes - familiares e pessoas que foram perseguidas pela repressão - a expressão aparece. Uma das entrevistadas, Maria Amélia de Almeida Teles, ao ser perguntada sobre a importância da ideia, respondeu: "Nós fizemos tudo sem a justiça de transição, né? Eu acho que é válido porque põe em discussão. Eu sou sempre a favor do livre debate" (Teles Apud Hollanda, 2019). A resposta é emblemática para pensar sobre os limites de uma teoria reguladora que expecta roteirizar o processo transicional e de estabelecimento democrático (Pinto, 2013). É premente que o conceito, ainda que inspirado pelas ações ocorridas no bojo das movimentações da sociedade civil, forjou-se, na verdade, a partir das teorias e apresenta, portanto, especificidades em relação a sua interação com as práticas políticas - seja as da sociedade civil, seja a das instituições.

A política formal, principalmente a Câmara das Deputadas e dos Deputados é um observatório fértil para analisar a inserção da expressão no ambiente político. Uma análise quantitativa geral da aparição do termo pode ser reveladora sobre os usos da expressão e como refletem a apropriação de sujeitos políticos sobre o conceito. Além disso, os próprios sujeitos que o evocam podem ser a chave para compreensão desta dinâmica, uma vez que a cena partidária e das tendências políticas tem potencial de ser entendido como uma forte evidência para pensar sobre as vinculações políticas que o tema passa a carregar quando inserido em um cenário institucional. Para além disso, a análise ainda pode auxiliar o entendimento sobre os tempos políticos: a quais eventos os usos do termo estiveram ligados? Que tipo de evento ensejou mais a utilização do termo? No presente texto, o foco ficará voltado primeiramente para uma apreciação geral sobre como a expressão justiça de transição tem sido utilizada no interior dos debates entre deputadas e deputados e demais participantes de eventos na Câmara. Em segundo momento, a análise mais geral dará espaço para que se pense a respeito dos tempos políticos que estiveram em voga e que ensejaram ou reprimiram o uso do termo.

Em uma breve busca pela expressão "justiça de transição" na ferramenta de localização do sítio da Câmara das deputadas e deputados do Brasil, aparece como resultado 128 menções, entre os anos de 2007 a 2020 - número calculado até o dia 30 de novembro do ano de 2020. As aparições podem ser divididas entre notícias, discursos no plenário, tramitações de projetos de lei, requerimentos diversos, audiências públicas e eventos como seminários temáticos. A presença do termo entre o léxico exercido por parlamentares ou pessoas convidadas para eventos na câmara, contudo, não se mostra derivada de um uso homogeneamente crescente: até o ano de 2010, "justiça de transição" consta apenas sete vezes entre os documentos e em 2015 e 2017 aparece apenas três vezes, a cada um desses anos, nos eventos parlamentares transcritos. O número de aparição dos dois últimos períodos citados foi mais baixo apenas nos anos de 2007 - uma aparição - e 2008 -

duas aparições. O fato é raro, uma vez que consideramos que os debates para aprovação da lei que originaria a Comissão Nacional da Verdade (CNV) tenham sido iniciados ainda no ano de 2010 - quando o termo eclode entre os pronunciamentos, aparecendo 15 vezes, mais que triplicando em relação a quantidade de vezes que apareceu no ano anterior, 2009, quando se citou a expressão apenas quatro vezes. Como explicar, então, a tímida referência à ideia de justiça de transição em alguns dos anos posteriores à CNV e como analisar a inconstância do termo entre o vocabulário parlamentar, marcado por crescimentos e quedas desse uso? Frente a tais inconstâncias, como definir, afinal, a que se referem essas e esses parlamentares e demais sujeitos que trafegam pela Câmara, quando mencionam o termo justiça de transição em debates políticos?

Antes de adentrar, de fato, na análise é necessário registrar uma consideração necessária sobre a pesquisa: a metodologia adotada neste artigo é passível de imprecisões decorrentes da ferramenta disponibilizada pela página da Câmara. Entende-se que a possibilidade, contudo, não inviabiliza a análise, uma vez que o foco principal debruça-se sobre a maneira como o termo foi mobilizado e não apenas a sua quantificação.

2. Metodologia

Os questionamentos anteriores e as análises que despontaram desses inscrevem-se em uma tentativa inicial de refletir sobre a circulação deste conceito para além dos círculos teórico-acadêmico e do direito internacional dos direitos humanos, no qual a concepção pode ser observada em diversos documentos. Para averiguar, ainda que de maneira inicial, tais dados, optou-se nessa oportunidade por eleger os anos em que a expressão esteve em cena mais de dez vezes, o que resultou em cinco períodos de destaque: os anos de 2010, 2012, 2014 e 2019. Nos anos citados, o foco será pensar os motivos políticos centrais que levaram ao aumento do uso do termo e que tipo de interação que se estabeleceu com o mesmo (ver tabela 1).

Tabela 1. Tabela com tabulação das menções à expressão justiça de transição na Câmara de Deputadas e Deputados por ano.

ANO	NO DE MENÇÕES
2007	1 menção
2008	2 menções
2009	4 menções
2010	15 menções
2011	8 menções
2012	19 menções
2013	5 menções
2014	18 menções
2015	3 menções
2016	9 menções
2017	3 menções
2018	15 menções
2019	20 menções
2020	6 menções

Fonte: preparado pela autora

Dois apontamentos são essenciais para a compreensão da tabela: I. no ano de 2018, apesar de a tabulação ter revelado 15 menções, quase a metade delas remete ao mesmo texto/discurso, fato que fez com que o ano fosse retirado da análise; II. a tabulação foi fechada ainda no mês de novembro de 2020 e, por conta disso pode haver imprecisão no resultado final.

3. Análise

Apesar de o próprio Decreto 7.037, de 21 de dezembro de 2009, não mencionar o termo justiça de transição, é possível apontá-lo como vetor essencial da mobilização da ideia para o Brasil. Trata-se do ato normativo que aprovou o Programa Nacional de Direitos Humanos - 3 (PNDH-3) e que, de certa maneira, marcou um curso definitivo que levaria a instauração de uma comissão da verdade para o Brasil ao fazer constar em sua ação programática a previsão para formação de um grupo de trabalho que elaborasse um projeto de lei para instauração da referida comissão. A partir daí, o termo justiça de transição pode ser percebido principalmente vinculado aos debates relacionados a este processo. Exemplo disso é a realização do Seminário Internacional sobre Comissões da Verdade, ocorrido entre 14 e 15 de dezembro de 2010, em que a expressão é cinco vezes mencionada, tendo sido proferida pelo Presidente da Comissão de Anistia à época, Paulo Abrão, pela Procuradora Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC) do Ministério Público Federal (MPF) Gilda Pereira de Carvalho e pelo diretor do Programa de Verdade e Memória do ICTJ Eduardo González, além de deputadas e deputados. Da fala de Abrão destaca-se um cunho de expectativa com os acontecimentos daquele momento como elementos que poderiam transformar o passado e consequentemente o futuro: "Essa boa convergência entre os Poderes Executivo e Legislativo fortalece a luta pela implementação e a conclusão da nossa transição incompleta moldada nas quatro premissas da justiça de transição [...]", além do comprometimento em explicar o conceito "[...] que são o direito à reparação, o direito à verdade, o direito à memória, o direito à justiça e à reforma das instituições" (Abrão, 2010).

Outro evento, do dia 17 de agosto do mesmo ano, em que o termo é mobilizado e em que sua citação vincula-se com o fato de a comissão da verdade ser um tema em voga é o IV Seminário Latino-Americano de Anistia e Direitos Humanos. Na ocasião, o então representante da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, Maurice Politi, destaca que,

> [...] a Comissão da Verdade é um mecanismo estabelecido e aceito que é fundamental para o que chamamos de Justiça de Transição. A Justiça de Transição é a Justiça que se exerce num País quando se passa de um regime autoritário a um regime democrático (Politi, 2010).

Aqui, novamente aparece o esforço explicativo sobre o termo, bem como a centralidade da pauta em razão da possibilidade de estabelecimento de uma comissão da verdade. Ademais, de forma similar a apresentada acima, nesse caso também se trata de um operador das políticas estatais.

As demais menções à expressão justiça de transição que aparecem no ano de 2010 podem ser vistas nas seguintes ocasiões: i) proferida pelo então Ministro da Defesa Nelson Jobim, que cita o Centro de Justiça de Transição durante reunião de seu ministério com a Comissão de Relações Exteriores a respeito do citado decreto referente ao PNDH; ii) durante discurso em homenagem a Nelson Mandela, quando deputado cita a comissão da verdade da África do Sul como órgão capaz de garantir uma justiça de transição; iii) em razão do IV Seminário Latino-Americano de Anistia e Direitos Humanos, por Cezar Britto representante do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) criticando o fato de a constituição continuar no papel e não ser, de fato, efetivada para o cumprimento da justiça de transição e anistia; iv) pelo deputado Arnaldo Faria de Sá do PTB/SP, ao tratar da Comissão de Anistia e de suas inúmeras atividades entre as quais a Cooperação Internacional em Justiça de Transição; v) cinco vezes durante o Seminário Internacional sobre Comissões da Verdade: v.i) além da citada acima, por Paulo Abrão, também feita por Iriny Lopes, deputada pelo PT/ES ao se referir ao Centro Internacional para a Justiça

de Transição, pela Procuradora Federal dos Direitos do Cidadão à época, v.ii) Gilda Pereira de Carvalho, que noticia a criação de grupo de trabalho na temática no âmbito da PFDC, v.iii) duas vezes ao nomear o participante do evento Eduardo González, diretor do Programa de Verdade e Memória do Centro Internacional para Justiça de Transição; vi) em notícia a respeito do projeto para a comissão da verdade, ocasião em que se dá a palavra para o presidente do International Center for Transitional Justiça, David Tolbert, que declara a urgência na aprovação do projeto, visto como mais um passo entre vários a serem dados para o cumprimento da justiça de transição.

O panorama geral das citações à expressão demonstram algumas tendências: ainda que não se possa afirmar que o léxico conceitual já estivesse apropriado por parlamentares de forma alargada, percebe-se no ano de 2010 - demarcado pelas intensas discussões a respeito do estabelecimento de uma comissão da verdade - uma entrada expressiva de organizações que carregavam a ideia de justiça de transição em seu cerne nos debates e eventos ocorridos na Câmara: tanto organizações internacionais como também órgãos nacionais que passam a dar espaço destacado para a justiça de transição, como é o caso tanto da Comissão de Anistia como da PFDC do MPF. O intercâmbio entre intelectuais, juristas e o grupo de deputadas e deputados provavelmente foi formador de uma pauta que começa a se construir no interior da arena política institucional de maneira engendrada a uma percepção formal de execução de políticas públicas.

O ano de 2012 - segundo período de destaque no uso do termo - marcou o início dos trabalhos da CNV estabelecida no âmbito da Casa Civil devido a Lei n. 12.528 aprovada no ano anterior. Na Câmara, o período foi atravessado por verbalizações do termo justiça de transição, sobretudo, conectado ao próprio fenômeno de estabelecimento da comissão, como destacado na fala de Rosinha, do PT/PR, que ao tratar da instalação da CNV citou um documento oficial no qual encontrava-se entre os objetivos adicionais a constarem como guia pra um órgão daquele tipo:

> O reconhecimento público e oficial de abusos cometidos, através do relatório final da Comissão da Verdade, não somente serve para que o Estado assuma sua responsabilidade, como também ajuda na questão vital da implementação de um dos fundamentos da Justiça de Transição, que é a de reformar as instâncias institucionais que tratam da Justiça e da Segurança Pública (Rosinha, 2012).

É interessante notar que, em que pese a conexão discursiva recorrente que justifica a existência da CNV a serviço de uma efetivação da justiça de transição, a expressão não é citada no ato normativo. É possível argumentar que pela natureza do documento, a lei não teria espaço para o uso da expressão como justificativa para sua existência. Por outro lado, a escolha por inscrever a natureza da comissão, na letra da lei, comprometida na efetivação do direito à memória e à verdade mostra que seria possível uma opção pela adoção do termo que, no entanto, não se deu.

Para além das referências diretas ao surgimento da comissão, o ano também foi marcado por uma efervescência de eventos criados no interior da Câmara para tratar temas correlatos, em diálogo ou inseridos na ideia de justiça de transição, como o XII Fórum Parlamentar de Direitos Humanos, a audiência com a sociedade civil para debater iniciativas em prol do estabelecimento de verdade histórica sobre graves violações de direitos humanos, o debate sobre a repressão política aos camponeses no período da ditadura militar, o lançamento do livro *Retrato da Repressão Política no Campo — Brasil de 1962-1985: Camponeses Torturados, Mortos e Desaparecidos*, o Seminário Internacional Operação Condor ou o debate de proposta de calendário nacional de datas comemorativas para o Dia Internacional para o Direito à Verdade sobre Violações Graves de Direitos Humanos e para a Dignidade das Vítimas.

Direta ou indiretamente, é possível inferir sobre uma influência do tempo político, sobretudo com o início dos trabalhos da CNV, na programação de tais eventos e na consequente pungência que o tema da ditadura militar e da justiça de transição ganharam naquele momento. Afinal, como lembrou a deputada federal Luiza Erundina pelo PSB/SP, uma das parlamentares mais persistentes na colocação da expressão em plenário naquele ano, em 2012 o Brasil tinha "à frente do nosso Estado e do Governo do País uma mulher vítima inclusive do arbítrio e da repressão política daquele período". Para uma deputada - que naquele momento presidia a subcomissão que acompanhava, no âmbito da Comissão de Direitos Humanos e Minorias daquela Casa, os trabalhos da Comissão da Verdade - o fato de contar com uma presidenta com o histórico político de Dilma Rousseff, entre outras coisas, poderia significar "momento particularmente importante, uma conjuntura [...] favorável" (Erundina, 2012).

Um interessante documento, lido em plenário naquele ano, e que cita a expressão, foi o *Manifesto à sociedade brasileira* oriundo da Comissão Parlamentar Memória, Verdade e Justiça criada em 2012 no âmbito da Comissão de Direitos Humanos. O manifesto anuncia a justiça de transição como pressuposto que guiaria a Comissão Parlamentar e a define como "conceito fundado em tratados internacionais e presente nos processos de restauração democrática de outros países que também superaram regimes ditatoriais" (Brasil, 2012). O objetivo prioritário da comissão parlamentar seria o de fiscalizar o Poder Executivo e contribuir com a CNV. O texto é encerrado com o apelo: "Resta-nos, por fim, apelar à agilidade do Poder Executivo na implantação da Comissão Nacional da Verdade, criada por lei promulgada há mais de quatro meses e até o presente sem qualquer efeito prático" (Brasil, 2012). O teor do Manifesto informa sobre a sensibilidade política intrínseca ao tema mesmo depois de aprovada a CNV por lei sancionada em novembro de 2011 - os trabalhos só viriam a começar em maio do ano seguinte, dois meses, portanto, após a publicação do Manifesto.

Dois anos depois, em 2014 - terceiro período com destaque de utilizações da ideia da justiça de transição -, dois eventos marcariam os discursos e articulações políticas na Câmara: o aniversário de 50 anos do golpe de 1964, em março/abril, e a finalização dos trabalhos da CNV e entrega de seu relatório final, em dezembro. Em relação ao primeiro evento mencionado, podem ser apontadas as falas da deputada Jô Moraes, do PCdoB/MG, que contempla o tema na abertura dos trabalhos da Casa, citando a pertinência e importância das atividades da Comissão de Anistia ou no discurso do deputado do PT/MG Nilmário Mirando, que também se refere à Comissão de Anistia e ao grupo temático sobre justiça de transição do MPF. Assim como no período de 2012, o ano de 2014 também contou com diversos eventos nos quais se utilizou do vocabulário da justiça de transição, eventos esses possivelmente surgidos na esteira dos debates mobilizados em razão do cinquentenário, como a proposta de alteração de lei para rebatizar ponte Rio-Niterói como Ponte Rubens Paiva - deputado brasileiro desaparecido desde o ano de 1971 - (07/03/2014), o debate com representantes da sociedade civil e de movimentos sociais e com agentes públicos com atuação em direitos humanos, sobre uma agenda comum na área, e apreciação de matéria constante da pauta (19/03/2014), o ato público de reinstalação da Subcomissão Parlamentar Memória, Verdade, Justiça (01/04/2014), a sessão solene em homenagem aos civis e militares resistentes ao golpe (01/04/2014).

Já no final do ano, a CNV, em ocasião da publicação do relatório conclusivo de seus trabalhos, pautou pelo menos três menções ao termo: a primeira delas constante na agenda da semana, publicada no dia 8 de dezembro - e, portanto, dois dias antes do lançamento oficial do relatório final - na qual constava convite para "Reflexão sobre as conclusões e recomendações do relatório da Comissão Nacional da Verdade, além dos próximos passos pelo resgate da memória histórica e

da *justiça de transição* para a democracia", parte da programação do 13 Fórum Legislativo Nacional de Direitos Humanos; a segunda menção dar-se-ia no discurso da deputada Maria do Rosário Nunes, do PT/RS, que mencionou o final dos trabalhos da comissão e clamou "pela memória, pela verdade, pela justiça de transição e pela justiça plena, para que a anistia não seja autoproclamada no Brasil e para que aqueles que torturaram sejam responsabilizados pelos crimes contra a humanidade que praticaram" (Nunes, 2014), no dia 09 de dezembro; e, por fim, também na agenda da semana, no dia 11, que anunciou o mesmo evento já mencionado no dia 8.

É necessário apontar que, diferente das expectativas depositadas sobre o que significaria uma comissão da verdade para a história brasileira, a finalização dos trabalhos não suscitou tantos debates parlamentares em que se tenha utilizado da expressão justiça de transição como se poderia supor com base nos anos de 2010 e 2012. A constatação leva a crer que ou a expressão em si esteve em desuso - o que não parece se verificar na prática dos debates acadêmicos, por exemplo - ou o próprio evento de finalização dos trabalhos não obteve tanta projeção. Em relação a primeira possibilidade explicativa, ao analisar as citações na Câmara é possível supor que há uma preponderância mais declarada do termo quando se trata de uma situação futura - da necessidade de fazer valer o prescrito nas teorias que embasam a justiça de transição - ou, como veremos ao abordar o caso de 2019, sobre algo que deveria ter sido feito no passado, mas não foi. Talvez, naquele momento o relatório final da CNV ainda soasse como o cumprimento, de fato, da justiça de transição esperada. Por outro lado, considerando a segunda hipótese, é preciso pontuar que o ato de entrega do relatório final, em dezembro de 2014, desenrolou-se em um cenário político acentuadamente diferente em relação ao estabelecimento, em maio de 2012. Enquanto a cerimônia de inauguração da Comissão contou com a reunião de todos os ex-presidentes da república vivos evocando um forte de tom de pacto pela iniciativa, a cerimônia de encerramento da mesma foi tímida e restrita. Tratava-se, afinal, do ano subsequente a eclosão das manifestações políticas de junho de 2013 e, além disso, tratava-se também do período exatamente posterior às inflamadas e disputadas eleições presidenciais que acabaram por eleger Dilma Rousseff por uma margem pequena de vantagem.

Entre os anos de forte incidência na utilização do termo e contemplados nestes trabalhos, faz-se necessário destacar que 2019 é o primeiro momento pós-golpe que destituiu a presidenta eleita, Dilma Rousseff, em que a expressão é utilizada de maneira acentuada. Mais especificamente, não se trata apenas dos anos que sucederam o fato citado, mas, além, também foi o primeiro ano do novo governo eleito em 2018. A ascensão de Jair Bolsonaro à presidência representou no campo simbólico e também no campo prático, um ponto de inflexão na história da Nova República, afinal "[p]ela primeira vez desde que eleições diretas voltaram a ser realizadas, chegou à presidência um portador de discursos elogiosos ao período da ditadura militar" (Benetti et al., 2020, p. 3). Não é sem motivos, portanto, que no que diz respeito as evocações do termo justiça de transição, a maioria considerável das citações no ano de 2019 referenciem atos considerados reprováveis, cometidos pelo presidente e demais ocupantes de cargos notórios de seu governo, e que iriam contra os preceitos defendidos pela lógica da justiça de transição.

Um dos eventos que mais mobilizou parlamentares, nesse sentido, e que mais os fez evocar o termo para justificar seus atos (desde declarações que repudiaram a atitude presidencial até a requerimentos com solicitação de informações sobre o caso) deu-se por conta da data do golpe militar de 1964, quando Bolsonaro recomendou a comemoração do dia 31 de março incluindo a efeméride na ordem do dia das Forças Armadas (Benetti et. al., 2020). A iniciativa revigorou o poder da expressão justiça de transição que passou a ser frequentemente utilizada como argumento que contrariaria legitimidade da ação presidencial. Os exemplos são muitos: pouco antes da

data, a deputada do PSOL/RS Fernanda Melchiona discursa referindo-se ao fato, o qual considera inaceitável, afinal, para ela a ditadura trata-se de "[...] um crime que merecia, sim, ter enfrentado uma justiça de transição. Infelizmente, o Brasil é o único país da América Latina que não fez isso" (Melchiona, 2019). Considerações semelhantes podem ser encontradas no requerimento do deputado do PT/ES, Helder Salomão, no qual solicita informações ao Ministro Chefe da Secretaria de Governo, Carlos Alberto Santos Cruz, sobre o vídeo comemorativo ao golpe. O registrado pelo parlamentar recupera a contradição do ato em relação às iniciativas estatais precedentes:

> A Comissão recomendou, dentre outros itens, o reconhecimento, pelas Forças Armadas, de sua responsabilidade institucional pelas graves violações de direitos humanos; a responsabilidade jurídica dos agentes; e a proibição da realização de eventos oficiais em comemoração ao golpe militar de 1964. Ao contrário disso, e de todo o esforço pós-redemocratização no sentido da *justiça de transição* de memória, verdade e justiça, um canal oficial divulga mensagem que enaltece o regime que permitiu os crimes lesa humanidade (Salomão, 2019).

Há, ainda, o requerimento da deputada do PSOL/SP Sâmia Bonfim solicitando a convocação do Ministro da Defesa para informações acerca do acontecimento citado. O documento contempla um breve recorrido à trajetória de políticas de enfrentamento do passado violento, após o mesmo a deputada registra que:

> Dado o exposto, resta claro que a compreensão em torno do golpe de 1964 e suas consequências nefastas não se tratam de opiniões políticas passíveis de divergências entre governos ou instituições, mas sim uma posição de Estado, assentada na Constituição Federal, legislações infraconstitucionais, pronunciamentos e implementação de políticas públicas. Atende, também, a compromissos internacionais assumidos pelo Estado brasileiro por meio de tratados de direitos humanos, cuja inobservância resultou em condenações na Corte Interamericana de Direitos Humanos nos casos Gomes Lund e Outros Vs. Brasil (2010) e Herzog e Outros Vs. Brasil (2018), que assentou a incompatibilidade da aplicação extensiva da Lei 6.683/1979 (A Lei de Anistia) com a Convenção Americana de Direitos Humanos e orientou a aplicação dos protocolos de Justiça de Transição no país (Bonfim, 2019).

As tentativas de jogar os holofotes sobre a conduta do presidente e seu aparente propósito em redefinir parâmetros para as narrativas acerca do passado culminaram no Projeto de Lei de autoria do deputado Edmilson Rodrigues, do PSOL/PA, para a vedação das comemorações ou celebrações do golpe militar de 31 de março na administração pública, que também foi discutido em abril daquele ano. Além disso, também foi realizado um evento para debater sobre a criminalização da apologia à ditadura militar, requerido pelo parlamentar Tulio Gadelha do PDT/PE e com a participação de acadêmicos de renome, em outubro daquele ano.

Seguramente, a sugestão para a comemoração foi o evento que desencadeou mais apelo à justiça de transição como argumento explicativo que reprovaria a referida ação. No entanto, outros acontecimentos também ensejaram o uso da expressão, que foi evocada, ainda, i) como argumento para requerer maiores informações da ministra Damares Alves sobre situação de anistiados políticos e sobre mudanças ocasionadas no interior da Comissão de Anistia, ii) justificativa para requerer convocação do ministro de educação para que esclarecesse declarações de intervenção ideológica nos livros didáticos, iii) teoria que embasaria discussão sobre situações de conselhos e comissões após o decreto 9.759 de abril de 2019 que "[...] determinou a extinção de diversos

órgãos colegiados da administração pública federal" (Benetti et. al., 2020b) - a medida impactou diversas políticas públicas inclusive ações que ocorriam no interior ou com apoio da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP) e iv) como argumento para solicitar esclarecimentos sobre o monitoramento de movimentos sociais. A respeito do ponto exposto em *i*, é preciso pontuar que o ano de 2019 foi emblemático no cenário das políticas públicas ligadas ao passado da ditadura, que afetaram fortemente as comissões ainda existentes nesse âmbito, como a de Anistia e a Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (Benetti et. Al. 2020a; 2020b).

4. Conclusão

A partir deste levantamento preliminar e considerando as épocas de grande incidência do conceito "justiça de transição" no interior da Câmara de Deputadas e Deputados é possível observar que a maior transformação no uso do termo dentro do parlamento deu-se entre os anos de 2014 e 2019. Até o fechamento dos trabalhos da CNV e mesmo desde antes de seu estabelecimento, a expressão sempre esteve intimamente conectada às discussões sobre a comissão da verdade. Também é possível perceber que nesse período pré-CNV a utilização da expressão justiça de transição dava-se em referência a algo que estava sendo programado, a uma expectativa com o futuro: como se a comissão da verdade fosse capaz de cumprir o passo importante concebido pela justiça de transição como essencial para o fortalecimento democrático. Ainda que o Estado brasileiro tenha sido por diversas vezes alvo de críticas pela insuficiência de ações a respeito das violências ocorridas em seu recente passado autoritário, mesmo antes da ascensão de Bolsonaro à presidência, até o ano de 2014, "justiça de transição" não figura como uma expressão utilizada para apontar um eventual atraso, inação ou incompetência do Estado entre as menções analisadas neste trabalho. O tom das falas que se utilizam do termo até 2014 é preponderantemente marcado pela evocação da justiça de transição como um plano a ser executado para saldar uma dívida, para fazer algo que não suscita dúvidas que deva ser feito. No limite, nesse âmbito a justiça de transição é trazida como uma solução quase redentora para o rompimento com o passado ditatorial.

A inflexão ocorrida no ano de 2019 demonstra uma aparente revisitação à expressão que, a partir deste momento, já não é mais colocada no patamar de guia de um projeto a ser executado, mas como elemento flagrante sobre um passado - pós-ditadura - de inabilidade do Estado que legou ao presente uma situação política completamente desconexa em relação ao cenário vislumbrado por aquelas pessoas que acreditam (ou acreditavam) em uma mudança a partir da operação das bases da justiça transicional, o que se daria com a implementação de uma democracia satisfatória. Por vezes, os discursos mencionam o não cumprimento da justiça de transição como chave que justifica, ao menos em partes, a situação política atual. As falas apontam para o entendimento seguinte: é como se a oportunidade de efetivação de uma justiça de transição não tivesse se concretizado na grande oportunidade para isso, a saber durante os trabalhos da CNV.

Nesse sentido, por mais que a expressão tenha sido reiteradas vezes utilizada em companhia direta das referências à comissão da verdade, é importante notar que o ano em que o conceito apareceu mais vezes foi 2019, quatro anos após o fim dos trabalhos da CNV em cujas menções não estabeleciam uma ligação direta com a comissão. Igualmente interessante notar que no ano de 2015 e 2017 o termo é usado pouquíssimas vezes equiparando-se ao período em que o conceito ainda era pouco divulgado em solo brasileiro, entre 2007 e 2009. Não seria viável deixar de mencionar que o período transcorrido entre 2015 e 2017, o Brasil vivia uma extrema crise política de construção do que viria a se concretizar como o golpe de 2016 que depôs a presidente Dilma Rousseff e, além, de questionamentos variados direcionados ao papel emblemático que

a existência da CNV poderia ter ocasionado na onda de efervescência das forças políticas de extrema direita, como pensa a jurista Cunha em seu texto *Comissão Nacional da Verdade: impulso à democratização ou fator de retrocesso?* De 2020.

Há outras chaves analíticas que não foram exploradas no presente texto e que poderiam ser desenvolvidas futuramente para uma visão mais completa em relação às apropriações políticas do conceito no cenário sugerido neste estudo. A primeira delas seria explorar mais profundamente o perfil biográfico dos sujeitos que recorreram à expressão em seus argumentos. Pela análise exposta nas linhas anteriores, fica perceptível que há uma convivência entre estudiosos do tema e figuras políticas, sobretudo, fica nítida que a inserção inicial da questão no ambiente da Câmara dá-se a partir deste primeiro grupo com a apropriação sequente do segundo. Entre as deputadas e deputados que fazem uso do termo não se encontrou nenhuma referência em representantes de partidos que não fossem considerados progressistas, dado que apesar da evidente tendência de as pautas ligadas aos direitos humanos não serem partilhadas pelas agremiações da extrema direita também mereceria uma análise mais intensa posteriormente, considerando que o tema já foi menos polêmico no Brasil. Outra possibilidade de continuidade da reflexão seria olhar para os anos de decadência do uso no termo: parece haver, nesse caso, o potencial de discussão para perceber os períodos políticos em que recorrer à justiça de transição não faria tanto sentido: seria pelo tema não estar na ordem do dia das hierarquias políticas em fases de extrema crise? Seria por considerar que o tema, em algum período, estivesse resolvido? Seria por descrença na possibilidade de mudança ou de implementação daquele conjunto de medidas? Há, ainda, um possível potencial na análise mais profunda das menções iniciais ao termo - principalmente entre 2007 e 2009, momento em que as discussões sobre a CNV ainda não estavam tão fortes - e o cruzamento dessas menções com mais eventos que estavam ocorrendo à época especialmente com as mudanças que ocorriam no interior da Comissão de Anistia. Certamente, essa agenda de novas abordagens possíveis - não esgotadas neste texto - não conclui o assunto, outras chaves de entrada neste caso poderiam ainda ser apontadas e desenvolver novas questões e estudos.

REFERÊNCIAS

Abrão, P. (2010). *Comissão de Direitos Humanos e Minorias Evento: Seminário N°: 1303/10*. Câmara dos Deputados-DETAQ https://cutt.ly/WR8VuXC

Benetti, P. R. (2019). Excessos, exceção e ordem: entraves para a construção democrática pós-transição. *Estudos Ibero-Americanos, 45*(3), 4-23. https://doi.org/10.15448/1980-864X.2019.3.33366

Benetti, P., Cateb, C., Franco, P., & Osmo, C. (2020a). A Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos e a Comissão de Anistia no primeiro ano do governo Bolsonaro em E. Teles e R. Quinalha. (orgs.) *Espectros da Ditadura: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo.* (pp. 271-297). Autonomia Literária.

Benetti, P., Cateb, C., Franco, P., & Osmo, C. (2020b). As políticas de memória, verdade, justiça e reparação no primeiro ano do governo Bolsonaro: entre a negação e o desmonte. *Revista Mural Internacional.* 11, e48060. https://doi.org/10.12957/rmi.2020.48060

Bonfim, S. (2019). *Requerimento de Informação*. Câmara dos Deputados-DETAQ https://cutt.ly/QR8VKi3

Brasil. (2012). *Manifesto à sociedade brasileira*. Câmara dos Deputados-DETAQ https://cutt.ly/FR8VZjD

Brasil (2014). *Agenda do dia*. Câmara dos Deputados-DETAQ https://cutt.ly/rR8VVmi

Cunha, R. M. C. (2020). Comissão Nacional da Verdade: impulso à democratização ou fator de retrocesso? em E. Teles e R. Quinalha. (orgs.) *Espectros da Ditadura: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo.* (pp. 179-206). Autonomia Literária.

Decreto 7.037 de 21 de dezembro de 2009 que aprova o Programa Nacional de Direitos Humanos. Diário Oficial da União, de 22 de dezembro de 2009, p. 17. https://cutt.ly/yR8V7Yi

Eruindina, L. (2012). *Sessão: 0233/12*. Câmara dos Deputados-DETAQ https://cutt.ly/DR8Braw

Gahe Alves, G., & Araujo, M. (2015). *A virada hermenêutica da Comissão de Anistia: a anistia brasileira e as diferentes estratégias de reparação (2007/2010)*. Universidade Federal do Rio de Janeiro

Hollanda, C. B. (2019). Entrevista com Maria Amélia Teles. *Revista Estudos Políticos*, *10*(2), 6-47. https://doi.org/10.22409/rep.v10i20.43380

Lei 12.528, de 18 de novembro de 2011, que cria a Comissão Nacional da Verdade. Diário Oficial da União, de 18 de novembro de 2011, p. 5. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/l12528.htm

Lei 10.559, de 13 de novembro de 2002, que regulamenta a Comissão de Anistia. Diário Oficial da União, de 30 de setembro de 2021, p. 162. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10559.htm

Melchiona, F. (2019). *Sessão: 43.2019*. Câmara dos Deputados-DETAQ https://cutt.ly/oR8NQeo

Mezarobba, G. (2009). Do que se fala quando se fala em Justiça de Transição? *BIB*, *67*(1), 111-122.

Nunes, M. R. (2014). *Sessão: 284.4.54.O*. Câmara dos Deputados-DETAQ https://cutt.ly/5R8N8oG

Pinto, G. (2013). *Para a democracia: soberania, transição e rastro da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental 153*. [Dissertação Mestrado, Universidade de Brasília] Repositorio Universidade de Brasília. https://repositorio.unb.br/handle/10482/13496

Politi, M., & Haje, L. (2010, 18 de maio). *Representantes do governo defendem criação da Comissão da Verdade*. Agência Câmara De Notícias. https://cutt.ly/9R8MKIQ

Quinalha, R. (2013). *Justiça de Transição: contornos do conceito.* Expressões, Dobra Editorial.

Rosinha (2012). *Sessão: 158.2.54.O*. Câmara dos Deputados-DETAQ https://cutt.ly/3R8MMBh

Salomão, H. (2019). *Requerimento de Informação.* Câmara dos Deputados-DETAQ https://cutt.ly/GR8M4OW

Van Zyl, P. (2009). Promovendo a justiça em sociedade pós conflito. *Revista Anistia Política e Justiça de Transição. 1*(1), 32-57.

Author

Paula Franco. Doutoranda em História pela UnB, mestra na mesma área pela UDESC com ênfase em História do Tempo Presente. Historiadora com bacharelado e licenciatura pela Unifesp. Foi pesquisadora da Comissão Nacional da Verdade (CNV), coordenadora de direito à memória e à verdade do Ministério dos Direitos Humanos em órgão que apoiava as atividades da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP).

A pandemia e a escrita da História no Tempo Presente

The pandemic and the writing of the History of Present Time

Michel Silva



RESUMO

Neste artigo serão discutidos alguns dos aspectos teóricos da prática do historiador do Tempo Presente, problematizando o método, as fontes e a narrativa do cenário de pandemia. No artigo serão utilizados referenciais teóricos que auxiliem na compreensão tanto da escrita da história como da sua prática historiográfica do Tempo Presente, procurando demonstrar a importância e as dificuldades do trabalho do historiador que ademais levar em conta que os fenômenos da aparência são apenas a expressão dessas determinações, manifestas na maior parte dos casos política e culturalmente, e que podem ser investigadas pela História do Tempo Presente.

Palavras-chave: Historiografia; Pandemia; Marxismo.

ABSTRACT

This article will discuss some of the theoretical aspects of the practice of the historian of the Present Time, problematizing the method, the sources and the narrative of the pandemic scenario. The article will use theoretical references that help in the understanding of both the writing of history and its historiographical practice of the Present Time, seeking to demonstrate the importance and the difficulties of the work of the historian who, in addition to taking into account that the phenomena of appearance are only the expression of these determinations, manifested in most cases politically and culturally, and that can be investigated by the History of the Present Time.

Keywords: Historiography; Pandemic; Marxism

INFORMATION
https://doi.org/10.46652/resistances.v2i4.59
ISSN 2737-6222 |
Vol. 2 No. 4, 2021, e21059
Quito, Ecuador

Submitted: August 2, 2021
Accepted: October 10, 2021
Published online: October 16, 2021
Continuous publication
General Section | Peer Reviewed





AUTHOR

Michel Silva
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Catarinense - Brasil
michel.silva@ifc.edu.br

Conflict of interest
The author declares that there was no possible conflict of interest.
Funding
There was no financial assistance from external parts for this article.
Acknowledgments
N/A

PUBLISHER



1. Introdução

Iniciada em 2020, a pandemia da Covid-19 foi um dos acontecimentos mais traumáticos nos anos recentes em todo o mundo. Mesmo que não seja possível dimensionar o impacto que trará para a humanidade, na medida em interfere no âmbito público e privado da vida de todas as pessoas, deve deixar marcas em toda sociedade, econômica, política e socialmente (Silva, Velho & Raquel, 2021). Na base disso, está uma crise econômica, cujos elementos principais vinham se mostrando há pelo menos dois anos, e que, contraditoriamente, tanto aumenta a miséria de bilhões de pessoas como aumenta a riqueza dos mais ricos (Silva & Velho, 2021). Além disso, em relação especificamente à pandemia, se percebe o clima de medo provocado pela proliferação do vírus e o impacto no cotidiano de todos devido à perda de milhões de vidas em todo o mundo.

Para o historiador, esse processo aparece como um desafio dentro do qual precisa encontrar as melhores formas de contribuir, auxiliando na compreensão da realidade ao seu redor. Nesse sentido, nessa área, o campo de pesquisa que talvez possa mais contribuir é a chamada História do Tempo Presente, que nas últimas décadas se consolidou no Brasil. Uma série de publicações disponíveis no Brasil apresentaram discussões acerca da História do Tempo Presente, podendo-se destacar, entre outras, Chauveau & Tétart (1999), Delgado & Ferreira (2014), Dosse (2012), Lohn & Campos (2017) e Porto Junior (2007).

Esse campo de pesquisa se mostra fundamental neste momento de pandemia, na medida em que se propõe a investigar "um processo em curso, inacabado por definição", lidando com "um ator vivo, acessível e, portanto, sujeito a reações diante das afirmações do historiador" (Rousso, 2016, p. 240). O conceito de "tempo presente" não deve ser considerado "um simples período adicional mais próximo", mas remete-se "em sua acepção extensiva ao que é do passado e nos é ainda contemporâneo, ou ainda, apresenta um sentido para nós do contemporâneo não contemporâneo" (Dosse, 2012, p. 11). Nessa lógica, compreende-se que "a particularidade da história do tempo presente está em que ela se interessa por um presente que é o seu, em um contexto em que o passado não está acabado, nem encerrado" (Rousso, 2016, p. 18).

Essa compreensão implica inclusive num entendimento de História, que, embora não seja exatamente novo, não está presente na compreensão comum das pessoas. Parte-se aqui da compreensão de que "a história não é somente o estudo do passado, ela também pode ser, com um menor recuo e método particulares, o estudo do presente" (Chauveau & Tétart, 1999, p. 15). Pode-se afirmar que a característica da História do Tempo Presente consiste na "unidade temporal do sujeito e do objeto", na medida em que "o período estudado não está fechado: não há esse elemento de alienação, de alteridade, que é próprio do estudo de períodos mais afastados. Não ocorreu ainda ruptura cronológica entre o tempo dos acontecimentos e o tempo da escritura de sua história" (Lagrou, 2007, p. 36).

Esses elementos permitem ao historiador compreender suas possíveis contribuições no entendimento da dinâmica e dos processos relacionados à pandemia, em uma perspectiva interdisciplinar. Sabe-se que "o historiador pode auxiliar na compreensão de processos econômicos, políticos e sociais, passados ou ainda em andamento, que permitem analisar a realidade contemporânea ou mesmo as ações da sociedade e do Estado no combate à pandemia" (Silva, 2020, p. 2).

Essas contribuições podem abarcar uma diversidade de temas e escopos, auxiliando a sociedade a problematizar e analisar historicamente suas contradições e as necessidades concretas de diferentes classes e categorias. Nesse sentido,

> ...pode-se investigar a trajetória de políticas públicas, a situação econômica, as mobilizações de classes ou de outros segmentos sociais, ou seja, diferentes elementos que necessitam de uma compreensão da relação entre passado, presente e futuro. Analisar os impactos e dinâmicas sociais relacionados a outros surtos, epidemias e pandemias ao longo da História pode ajudar a compreender o papel contemporâneo de políticas como a de isolamento, os tratamentos de saúde ou a relação desses fatores com os problemas sociais construídos ao longo de décadas ou mesmo séculos. Permite ainda investigar as ações, em diferentes lugares e contextos históricos, que Estados e governos adotaram não apenas no combate direto contra as doenças, mas também para garantir questões básicas para a manutenção da sociedade, como alimentação, emprego e salário das populações (Silva, 2020, p. 2).

Neste artigo serão discutidos alguns dos aspectos teóricos da prática do historiador no Tempo Presente, problematizando o método, as fontes, o tempo e a narrativa, diante da pandemia e de seu impacto na sociedade, ao mesmo tempo destacando as fundamentais contribuições da dialética marxista. Serão discutidos diferentes elementos da prática do historiador diante dos problemas colocados pelo cenário pandêmico. Neste estudo serão utilizados referenciais teóricos que auxiliem na compreensão tanto da escrita da história como da sua prática historiográfica do Tempo Presente no atual contexto.

2. Método

Um processo como a pandemia, que se espalhou pelo mundo e impactou no cotidiano das pessoas, inclusive por meio do adoecimento ou mesmo da morte, afetou a subjetividade de todos, inclusive dos próprios pesquisadores. O cotidiano acaba sendo marcado por um conjunto de informações e, ao estar imerso neles, o historiador corre o risco de perder de vista a complexidade da relação entre passado, presente e futuro. Nesse sentido, um dos primeiros aspectos a se levar em conta passa por analisar criticamente e em sua historicidade os fatos episódios ou conjunturais. Os historiadores do Tempo Presente, diante da escolha de trabalhar questões sensíveis, "tiveram de inventar, senão métodos, pelo menos uma maneira de se colocar na paisagem. Eles tiveram de criar suas hierarquias acerca das testemunhas, tentando dominar seus afetos sem com isso renunciar a suas emoções" (Rousso, 2016, p. 186). Esse historiador se envolve "na marcha do tempo e deve aceitar que seu olhar é apenas parcial, limitado, frágil, bem ao contrário da ilusão científica de dominar o sentido último da história" (Rousso, 2016, p. 187). Portanto, a produção do conhecimento apresenta limites, quando encarada apenas como uma tarefa individual. Sabe-se que,

> ...sendo cada objeto do conhecimento infinito em suas características e conexões, não pode ser esgotado em um único ato (finito) do conhecimento. Os homens tentam conhecer o sistema do mundo na sua conexão total, mas jamais poderão cumprir plenamente tal tarefa. Essa é uma contradição que se resolve na evolução infinita e no progresso da humanidade mediante a sucessão – infinita para fins práticos – das gerações humanas: tende-se ao conhecimento absoluto e completo por meio de conhecimentos parciais que, segundo a riqueza da práxis social de cada época, aproxima-se mais ou menos do objeto real (Cardoso, 2012, p. 8).

Essa limitação do olhar faz com que o historiador tenha que analisar o fenômeno para além da sua empiria e de suas experiências subjetivas, por mais que a conjuntura pandêmica o afete em seus sentimentos e em seu cotidiano. Uma compreensão científica da realidade pressupõe a utilização de métodos que permitam analisar as determinações e a totalidade do objeto em estudo. Deve-se, dessa forma,

> ... adquirir uma compreensão concreta do objeto como um sistema integral, e não como fragmentos isolados; com todas as interconexões necessárias, e não fora de seu contexto, como uma borboleta cravada no painel de um colecionador; na sua vida e movimento, e não como algo estático e sem vida (Woods & Grant, 2007, p. 79).

Portanto, uma compreensão dos processos históricos precisa levar em conta as mais variadas dimensões - econômica, política, cultura, entre outras. A pesquisa histórica mostra,

> [...] que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias (Marx & Engels, 2007, p. 43).

Nesse processo, portanto, além de utilizar uma perspectiva objetiva em sua investigação, o historiador parte de uma perspectiva de totalidade, analisando os fenômenos em suas contradições e para além dos elementos perceptíveis apenas pela empiria. Por exemplo, mesmo que discursos políticos ou dados estatísticos possam ser importantes para que o historiador se aproxime do seu objeto, sua investigação não pode se limitar a essas ideias e representações. Esses fenômenos são parte de um todo contraditório e em movimento, cabendo ao historiador buscar se aprofundar nas suas diversas determinações. Com isso, é possível analisar a realidade não apenas pela percepção que as pessoas constroem sobre ela, mas em sua concretude, entendendo que:

> [...] não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência (Marx & Engels, 2007, p. 94).

Certamente que, ao olhar para a realidade em que está inserido, o historiador não poderá se abster de se posicionar e, principalmente, fazer correr pelas linhas de seus textos algum tipo de posicionamento sobre os diversos aspectos dessa conjuntura. Essas percepções contribuem com sua pesquisa, afinal, “antes de ignorar suas próprias inclinações ou sua própria identidade, o historiador deve se servir disso para pôr à sua maneira problemas que não podem ser tratados de modo ‘neutro’” (Rousso, 2016, p. 186). Contudo, para que não caia na mera apologia acerca da política imediata ou faça uma propaganda simplória de suas ideias, o uso do método científico pode garantir ao historiador a produção de uma pesquisa que permita compreender as contradições da realidade em análise. Esse método precisa considerar a realidade inserida no processo de produção da vida, sem

> [...] se limitar à indagação da autenticidade das fontes e, no máximo, à descoberta da ordem dos eventos que se dão à primeira vista de forma confusa. É preciso que ele também componha sequências de ordens possíveis na realidade, conduza a hipóteses comprováveis e as vá reformulando no decorrer do processo inteiro. Por meio dele, o sujeito organiza ativamente a sua experiência intelectual, em um

> constante intercâmbio entre o momento propriamente empírico e o teorizador (Grespan, 2005, p. 295).

Essa compreensão pode permitir ao historiador escapar de dois riscos principais. Um deles é a *centralidade dos acontecimentos*, na medida em que, sob o impacto de fatos de caráter conjuntural considerados momentaneamente relevantes, pode-se construir uma narrativa centrada neles, sem mostrar a totalidade dos processos no tempo. O historiador precisa partir da compreensão de que "os eventos não podem ser considerados uma série de aventuras nem inseridos num fio de moral pré-concebida" (Trotsky, 2007, p. 9). Outro risco é o *personalismo*, ou seja, construir uma história centrada em certas figuras de destaque momentâneo, especialmente políticas, na medida em que suas ações se destacam na conjuntura, embora suas ações sejam a expressão individual de ações coletivas de partidos, associações e grupos econômicos. Nesse tema, cabe lembrar que "os homens fazem a sua própria história; contudo, não o fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram" (Marx, 2011, p. 25).

Concebe-se, portanto, a história como movimento contraditório, com raízes na realidade concreta e na totalidade, cabendo ao historiador identificar e problematizar suas várias determinações. Na pandemia, em que as sensibilidades estão aguçadas pela tragédia que percorre as ruas em todo mundo, onde o luto é uma presença permanente, é importante que o historiador não esconda suas percepções mais subjetivas, mas, a partir dessas experiências e principalmente munido do método científico, desnude os processos que marcam implícita e explicitamente a sociedade.

3. O problema das fontes

Outro desafio enfrentado pelo historiador do Tempo Presente diante não apenas da pandemia, mas também da ampliação da informatização da sociedade contemporânea, passa pela abundância de fontes e pela grande diversidade no que se refere às suas características. Pode-se constatar que o problema para o historiador "em nosso tempo infinitamente burocratizado, documentado e inquiridor" está no "excesso incontrolável de fontes" e não na "escassez das mesmas" (Hobsbawm, 2011, p. 254). Na pandemia, em um primeiro momento, o historiador se viu diante de pelo menos dois problemas:

> Por um lado, a impossibilidade de acesso às fontes, na medida em que os principais acervos – bibliotecas, museus, arquivos, entre outros – encontram-se fechados ou com acesso limitado. Por outro lado, o uso de fontes orais é limitado pela necessidade de quarentena em vigor, com suas diferentes fases de fechamento e flexibilização, desde o mês de março, dificultando o contato próximo entre as pessoas e, consequentemente, a realização de entrevistas (Silva, 2020, p. 1).

O desenvolvimento tecnológico auxiliou na superação dessas dificuldades, permitindo um acesso maior a documentos e outras fontes. Para superar ambas as dificuldades, muitos acervos

> [...] têm fontes organizadas, digitalizadas e disponibilizadas em espaços virtuais. Quanto às entrevistas, podem ser realizadas por meio de aplicativos de conversa e de videoconferência. Contudo, ainda que seja possível essas formas alternativas, elas esbarram, por um lado, no fato de somente parte dos acervos ser digitalizado ou nas dificuldades técnicas ou mesmo a frieza do mecanismo virtual no estabelecimento das conversas (Silva, 2020, p. 2).

Esses elementos se complexificam se forem considerados outros aspectos referentes às fontes. Por meio da internet pode-se encontrar os mais variados tipos de textos, sons e vídeos, que passam desde por programas com fins educativos e vão até pequenas postagens sobre o cotidiano das pessoas. Constata-se que "o crescimento das fontes digitais da segunda metade do século XX aos nossos dias foi tão grande que tem afetado as formas de se relacionar com o texto impresso, processo que tem afetado também o campo historiográfico" (Rodrigues, 2014, p. 136). Essa variedade de materiais, à qual se pode acrescentar a digitalização de uma variedade de documentos ou mesmo o material preparado para publicação no espaço virtual, também pode servir como fontes para a História do Tempo Presente.

O historiador se encontra em um cenário contraditoriamente marcado por restrições (de acesso a acervos) e abundâncias (no que se refere às formas de produção), sendo preciso levar em conta dois cuidados principais. Por um lado, diante da abundância de fontes, cabe ao historiador identificar o que de fato pode contribuir com a sua pesquisa e escrita, procurando adaptar as técnicas comuns a outros tipos de fontes. Não significa minimizar ou desqualificar algumas das fontes disponíveis, que podem ser pertinentes para outras pesquisas, mas saber considerar aquelas que de fato podem auxiliar em seu trabalho, sem que perca a noção da totalidade. Essas escolhas devem ajudar o historiador a se aproximar do objeto e, ao mesmo tempo, identificar como ele se insere no movimento contraditório da realidade.

Outro problema passa pela preservação e guarda dessa abundante, variada e fragmentada quantidade de fontes. Os métodos consolidados de organização de acervos não estão devidamente preparados para, por exemplo, fontes oriundas das redes sociais ou para arquivamento de documentos de texto digitais. Nessa situação, deve-se levar em conta que "não se pode simplesmente transpor metodologias", afinal "tais documentos trazem à cena uma infinidade de abordagens possíveis" (Rodrigues, 2014, p. 143). Esse é um caminho ainda a ser percorrido, cujas inciativas ainda não se encontram consolidadas.

No ambiente virtual, muitas das fontes se caracterizam pelo efêmero, devido ao fluxo constante das redes sociais e a questões técnicas relacionadas ao ambiente virtual. Essas dificuldades colocam como problema, entre outros, a facilidade de acesso por parte do conjunto das pessoas. Hoje circulam um amplo conjunto de informações pelas redes sociais, sites, blogs e todo o tipo de plataforma acessível pela internet. Isso torna muito mais fácil a circulação de informações parciais ou mesmo falsas. Esse problema afeta até mesmo o jornalismo, no qual a desinformação "tornou-se um fenômeno comum em nossa época. O ambiente digital reforçou no senso comum o descompromisso com a informação jornalística capaz de se apresentar como conhecimento dos aspectos singulares da realidade" (de Souza, 2019, p. 4).

Nos últimos anos, antes mesmo da pandemia, a difusão de informações falsas se tornou um problema em todo o mundo, inclusive com impactos políticos, afetando, por exemplo, eleições em diferentes países, como Brasil, Estados Unidos e Grã-Bretanha. Essas chamadas *fakes news* podem ser definidas como informações que, mesmo sem qualquer comprovação de veracidade, são utilizadas no debate público e inclusive científico, afetando a opinião pública, impactando na percepção que a sociedade tem dos fatos e confundindo suas escolhas. Mas elas também podem significar a manipulação de informações verídicas: "Mais do que o simples falseamento de acontecimentos e informações, nos deparamos com um fenômeno que também consegue articular dados corretos, acontecimentos às intepretações subjetivas e manipulações mal-intencionadas sobre conteúdos e informações" (Meneses, 2020, p. 46).

Sua influência é relativa, podendo ser enfraquecida com o debate público e a difusão de fatos com base consistentes e feito de forma coerente, mas exigindo uma atenção que não seria necessária se houvesse o cuidado e a intenção de não divulgar mentiras. Na sociedade dividida em classes antagônicas esse fenômeno não é exatamente uma novidade, considerando que:

> [...] a produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanação direta de seu comportamento material (Marx & Engels, 2007, p. 93).

O novo nas *fake news* está principalmente na facilidade com que se proliferam, servindo-se da tecnologia não para facilitar a comunicação e a difusão de informações para o maior número possível de pessoas, mas para divulgar mentiras com fins explicitamente nocivos e até mesmo criminosos. O historiador pode se defrontar com esses problemas em sua escrita, na medida em que precisa avaliar um conjunto de fontes, cujo acesso em muitos casos pode ser parcial e impreciso e seu conhecimento insuficiente. Por isso, ainda que a fonte seja central na escrita da história, é fundamental não a ter como uma tábua de salvação que vai resolver todos os problemas da escrita. Sabe-se que a fonte:

> [...] apenas esclarece certas áreas daquilo que as pessoas fizeram, sentiram e pensaram. O que normalmente devemos fazer é reunir uma ampla variedade de informações em geral fragmentárias: e para fazer isso precisamos, se me perdoam a expressão, construir nós mesmos o quebra-cabeça, ou seja, formular como tais informações *deveriam* se encaixar (Hobsbawm, 2011, p. 224-5).

No uso das fontes, na busca por encaixar as peças do emaranhado de elementos que compõe sociedade e identificar suas contradições em movimento, o historiador precisa levar em conta a compreensão que embasa a análise do concreto. Essa análise, ainda que parta dos fenômenos aparentes, precisa da abstração para identificar suas variadas determinações. Portanto,

> quando contemplamos pela primeira vez o mundo que nos rodeia, vemos uma imensa e surpreendente série de fenômenos complexos; uma rede intrincada de mudanças aparentemente sem final, causa e efeito, ação e reação. A força motriz da investigação científica é o desejo de obter uma visão racional deste confuso labirinto, o desejo de entendê-lo para poder conquistá-lo. Buscamos leis que possam separar o geral do particular, o acidental do necessário, e que nos permitam compreender as forças que promovem os fenômenos que enfrentamos (Woods & Grant, 2007, p. 33).

O historiador, ao se defrontar com a realidade, se vê diante de um conjunto de fragmentos que precisa organizar, selecionar e interpretar, verificando suas possíveis conexões. Em tempo pandêmicos, em que uma parcela da população passou a maior parte do tempo em ambientes virtuais, sendo bombardeado por informações das mais variadas, fossem falsas ou verdadeiras, o historiador se defronta com desafios ainda maiores. Nesse cenário, a despeito das dificuldades iniciais, precisou encontrar formas que permitam realizar o seu trabalho, mesmo diante dos percalços que lhe dificultam a caminhada.

4. O tempo e a narrativa

Essa compreensão permite escrever uma história do Tempo Presente que, ao mesmo tempo, investiga os processos em aberto e os relaciona ao passado. Essa escrita não pode se limitar a uma

descrição da crise contemporânea ou à narração de fatos episódicos recentes, o que limitaria sua escrita a uma crônica de acontecimentos imediatos. Como se afirmou acima, o historiador precisa buscar compreender o movimento contraditório da realidade e dos processos que determinam a situação contemporânea. O pesquisador deve ter em mente que "fazer história é precisamente criar uma mediação, estabelecer uma ponte entre um passado frequentemente ininteligível para as gerações posteriores e um presente que precisa de um enraizamento temporal, de uma profundidade de campo, qualquer que seja sua duração" (Rousso, 2016, p. 235).

O tempo, neste caso, não pode ser visto como uma mera representação que varia a partir das percepções pessoais, mas em seus elementos objetivos, ainda que, como qualquer pessoa, o historiador participe "das concepções culturais sobre a temporalidade vigente em sua própria sociedade" (Cardoso, 1988, p. 31). O tempo deve ser entendido como "a expressão do fato de que a matéria existe em um estado de *mudança constante*. O destino e a necessidade de todas as coisas materiais é mudar para se converter em algo diferente do que eram" (Woods & Grant, 2007, p. 146). Essa concepção acerca do tempo impacta na compreensão de história, entendida como:

> [...] o suceder-se de gerações distintas, em que cada uma delas explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; portanto, por um lado ela continua a atividade anterior sob condições totalmente alteradas e, por outro, modifica com uma atividade completamente diferente as antigas condições (Marx & Engels, 2007, p. 40).

O presente está impregnado de elementos do passado, na medida em que os processos atuais, em maior ou em menor grau, têm relação com o passado. Por isso, a história deve:

> [...] ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela; a produção real da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterreno. Com isso, a relação dos homens com a natureza é excluída da história, o que engendra a oposição entre natureza e história. Daí que tal concepção veja na história apenas ações políticas dos príncipes e dos Estados, lutas religiosas e simplesmente teoréticas e, especialmente, que ela tenha de *compartilhar*, em cada época histórica, da *ilusão dessa época* (Marx & Engels, 2007, p. 43-4).

Essa compreensão da escrita, desenvolvida no século XIX, se mostra pioneira diante de uma historiografia que predominou ainda em grande parte do século XX. Sabe-se que "a maior parte da história no passado era escrita para a glorificação e talvez para o uso prático dos governos" (Hobsbawm, 2011, p. 216). Essa história expressava as ideias das classes dominantes, de cuja influência, contemporaneamente, o historiador não está livre. Para um entendimento correto da questão, é preciso considerar que:

> [...] as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual (Marx & Engels, 2007, p. 47).

Esse entendimento é fundamental para que o historiador possa destacar em sua produção as contradições em movimento. O historiador do tempo presente, ao fazer parte da realidade que está investigando, não tem como se colocar como alguém neutro, sendo um observador e um participante dos processos, portanto, uma testemunha. Deve-se considerar que "a testemunha que vê, a testemunha que fala, a testemunha que escreve, seja o próprio historiador, desempenha claramente um papel essencial, uma vez que é um mediador primário, para não dizer único" (Rousso, 2016, p. 282). Para não fazer da história do Tempo Presente uma mera descrição de fatos e fenômenos aparentes, o pesquisador deve ter clareza de seu método e de sua compreensão da realidade, sob risco de, na conjuntura pandêmica, diante da abundância de informações difundidas no cotidiano, se limitar a repassar informações de utilidade prática e imediata, e não realizar uma compreensão da sociedade em sua totalidade e variadas determinações.

5. Considerações finais

O historiador, assim como outros cientistas sociais, é de fundamental importância no contexto de pandemia, ainda que suas pesquisas, em sua maioria, não apresentem resultados palpáveis e imediatos. Na recente conjuntura marcada pela Covid-19, sabe-se que "os historiadores podem contribuir no combate à pandemia, auxiliando a sociedade a entender os acontecimentos do presente em sua historicidade", elucidando "processos, ações e contradições" (Silva, 2020, p. 3).

O historiador, ao analisar a sociedade, deve identificar as determinações e os movimentos contraditórios que marcam a dinâmica da sociedade. Deve, ademais, levar em conta que os fenômenos da aparência são apenas a expressão dessas determinações, manifestas na maior parte dos casos política e culturalmente, e que podem ser investigadas pela História do Tempo Presente. O processo de abstração, desenvolvido pelo materialismo dialético, enquanto expressão do desenvolvimento científico dos últimos séculos, mostra-se uma de suas principais ferramentas.

Os historiadores podem analisar as contradições não apenas de um passado distante, mas igualmente do tempo em que está inserido. Pode, ademais, mostrar os processos em abertos e apontar para caminhos possíveis a serem trilhados, de tal forma a garantir a superação da crise econômica, sanitária e política que vem marcando o mundo nos últimos dois anos em meio à pandemia da Covid-19. Pode, enfim, mostrar as rachaduras que marcam a sociedade e apontar para a possibilidade de sua superação por meio de uma nova sociedade.

REFERÊNCIAS

Cardoso, C. (1988). *Ensaios racionalistas*. Campus.

Cardoso, C. (2012). História e conhecimento: uma abordagem epistemológica. In C. Cardoso & R. Vainfas (Org.). *Novos Domínios da História*. Elsevier.

Chauveau, A., & Tétart, P. (1999). Questões para a História do Presente. In: A. Chauveau, & P. Tétart. (org.). *Questões para a história do presente*. EDUSC.

Delgado, L., & Ferreira, M. (2014). *História do Tempo Presente*. FGV.

de Souza, R. B. R. (2019). "Fake news", pós-verdade e sociedade do capital: o irracionalismo como motor da desinformação jornalística. *Revista FAMECOS, 26*(3), e33105. https://doi.org/10.15448/1980-3729.2019.3.33105

Dosse, F. (2012). História do tempo presente e historiografia. *Revista Tempo e Argumento* 4(1), 05-22. http://dx.doi.org/10.5965/2175180304012012005

Grespan, J. (2005). Considerações sobre o método. In C. Bassanezi Pinsky. (Org.). *Fontes Históricas*. Contexto.

Hobsbawm, E. (2011). *Sobre História*. 2ª ed. Companhia das Letras.

Lagrou, P. (2007). Sobre a atualidade da história do tempo presente. In G. Porto Júnior (Org.). *História do tempo presente*. EDUSC.

Lohn, R. L., & Campos, E. C. de. (2017). Tempo Presente: entre operações e tramas. *História Da Historiografia, 10*(24), 97-103. https://doi.org/10.15848/hh.v0i24.1176

Marx, K. (2011). *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. Boitempo.

Marx, K., & Engels, F. (2007). *A ideologia alemã*. Boitempo.

Meneses, S. (2020). Bolsonarismo: um problema "de verdade" para a história. In B, Klem, M. Pereira & V. Araujo (Org.). *Do Fake ao Fato: des(atualizando) Bolsonaro.* Milfontes.

Rodrigues, P. E. (2014). A teia, a tela e o tempo: internet e história do tempo presente. *Revista Tempo E Argumento, 6*(12), 131-150. https://doi.org/10.5965/2175180306122014131

Rousso, H. (2016). *A última catástrofe*: *a História, o presente, o contemporâneo.* FGV.

Silva, M. (2020). O papel do historiador diante da pandemia. *Boletim de Conjuntura, 3*(7), 1-3. http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.3885459

Silva, M. G. da, & Velho, R. S. (2021). Capitalismo, crise e educação. *Revista Labor, 1*(25), 143-156. https://doi.org/10.29148/labor.v1i25.62704

Silva, M. G. da, Scopel Velho, R., & Raquel, R. (2021). Trabalho e educação em tempos de pandemia: relato de experiência. *Extensão Tecnológica: Revista De Extensão Do Instituto Federal Catarinense, 8*(15), 304–310. https://doi.org/10.21166/rext.v8i15.1796

Trotsky, L. (2007). *História da revolução russa*. Sundermann.

Woods, A. & Grant, T. (2007). *Razão e revolução: filosofia marxista e ciência moderna.* Luta de Classes.

AUTHOR

Michel Goulart da Silva. PhD in History from the Federal University of Santa Catarina (UFSC). He is doing post-doctoral training in the Graduate Program in Education at the State University of Santa Catarina (UDESC).